العلاّمة يوسف شمعون السّمعانيّ

كتاب الإلهيّات

مخطوط من العام ١٧٠٨

الكتاب الأوّل: القسم الثّاني

تقديم

أمين ألبرت الريحاني

منشورات جامعة سيّدة اللويزة - لبنان
مكتب الأبحاث والانماء
NDU PRESS



العلامة يوسف شمعون السمعاني
رسم حبيب سرور ١٨٩٧

الرهان السمعانيّ هو رهان الحداثة الأوروبيّة التي اشتقّت من التراث اليونانيّ اللاتيني قواعدها العلميّة والفلسفيّة، وسلّطت أضواءها النقديّة على عامّة المعطيات التي ورثتها أوروبا من الأجيال الوسطى، بما فيها تراث العرب، فكانت العقلانيّة المنطقيّة، وكان استقراء التاريخ المنتظم وكان البحث على أنواعه وما وصلنا إليه في حقول التكنولوجيا

يواكيم مبارك

كتاب الإلهيّات

العلاّمة يوسف شمعون السّمعانيّ

كتاب الإلهيّات

مخطوط من العام ١٧٠٨

الكتاب الأوّل: القسم الثّاني

تقديم

أمين ألبرت الريحاني

NDU PRESS
منشورات جامعة سيّدة اللويزة - لبنان
مكتب الأبحاث والانماء

كتاب الإلهيّات

العلاّمة يوسف شمعون السّمعانيّ

الطبعة الاولى ٢٠٠٣
منشورات جامعة سيّدة اللويزة - لبنان
ISBN 9953-418-41-1

الكتاب الأوّل: القسم الثّاني

أمين ألبرت الريحاني : إشراف وتقديم
جورج مغامس : المراجعة اللغويّة لنصّ المخطوط
سامي سلامه : النقل من الخطّ الكرشونيّ إلى العربيّة والتّوصيف الماديّ للمخطوط
فاليري عون : ترجمة المُقدّمة إلى الإنكليزيّة
كِنث مورتمور : مراجعة الترجمة الإنكليزيّة
نادين فارس : الطبع على الكومبيوتر
ليديا زغيب : تصحيح الطبع على الكومبيوتر
ضاهر المعوشي : الإخراج والطبع النهائيّ

كتاب الإلهيّات

ܟܬܒܐ ܕܐܠܗܘܬܐ

المقالةُ الخامسةَ عشَر [عشرةَ]
في علمِ اللّه

قد مرّ في عقلِ اللّه، فيجبُ التّبصّرُ في فعلِ العقلِ، وهو العلمُ والمعرفةُ والتّصوّرُ والتّعقّلُ والادراك.

الفصلُ الأوّلُ
في العلم

العلمُ هو معرفةٌ. والمعرفةُ إمّا هي صادقةٌ، وإمّا كاذبةٌ. فالكاذبةُ هي ما تَتصوّرُ الشّيءَ بخلافِ ما هو، كقولِنا إذا تصوّرنا الانسانَ أنّه حيوانٌ صاهلٌ. والكذبُ على نوعَين: **أحدهُما** برفعِ شيءٍ عن شيءٍ، كقولِنا إذا نزعنا النّطقَ عن الانسانِ وقلنا إنّه حيوانٌ عادمُ النّطقِ؛ **والثّاني** بجمعِ شيءٍ على شيء ما لا يَحتملُ اتّفاقَه، كقولِنا إذا زدنا على حدِّ الانسانِ أنّه حيوانٌ ناطقٌ صاهل. وأمّا المعرفةُ الصّادقةُ فهي ما تَتصوّرُ الشّيءَ على ما هو في ذاتِه، كقولِنا إذا تصوّرنا الانسانَ أنّه حيوانٌ ناطق. والصّدقُ على نوعَين أيضًا: **أحدُهما** برفعِ ما يجبُ رفعُه وبجمعِ ما يجبُ جمعُه، كقولنا إنّ الانسانَ حيوانٌ ناطقٌ غيرُ صاهل. **والثّاني**

[illegible]

بتجرّدِ شيءٍ عن شيء، كقولِنا إذا جرّدنا النّاطقَ عن الحيوانِ في الانسان. والتّجرّدُ هو إذا كان شيءٌ واحدًا في ذاته مع الآخرِ، فتصوّرناه بعقلِنا من غيرِ أن نلتفتَ إلى الآخرِ، كقولِنا إنّ النّاطقَ هو واحدٌ مع الحيوانِ في الانسان؛ فمن حيثُ أنّه يَدلُّ حَسَبَ اللفظِ على ما لا يَدلُّ عليه الحيوانُ، يمكن أنّا نعقلُه من دونِ الحيوان. ويمتازُ التّجرّدُ عن الكذبِ من طريقِ أنّ الكذبَ يوجبُ شيء [شيئًا] لشيءٍ ما لا يجبُ إيجابه، ويَسلبُ شيء [شيئًا] عن شيءٍ ما لا يجوزُ سلبُه. وأمّا التّجرّدُ فلا يوجبُ ولا يَسلبُ شيئًا.

والعلمُ الصّادقُ على قسمَين: علمٌ خاصٌ، وعلمٌ غيرُ خاصٍ. فالعلمُ الخاصُ هو معرفةٌ صادقةٌ يقينيّةٌ واضحةٌ يُعرفُ بها الشّيءُ بعلّته، كما مرّ في مدخلِ العلوم. وأمّا العلمُ غيرُ الخاصِ فيؤخذُ بالدلالة على أيّةِ معرفةٍ كانت، وينقسمُ إلى قسمين: علمٌ يقينيٌ، وعلمٌ مظنون. فالعلمُ اليقينيُ هو اعتقادٌ بأنّ الشّيءَ كذا، وأنّه لا يمكنُ أن لا يكونَ كذا. والعلمُ المظنونُ هو ما يقعُ التّصديقُ به لأجل شهادةِ أحدِ العلماءِ القابلين الكذبَ والضّلال. وقد مرّ ذلك في الفصلِ الثّاني والثّالث من المقالةِ الخامسةِ في المنطق.

والعلمُ، عمومًا، هو فعلُ العقل. وأفعالُ العقلِ ثلاثة: تصوّرٌ، وهو تعقّلُ شيءٍ من دونِ إيجابٍ وسلب؛ وحكمٌ، وهو تعقّلُ شيءٍ بإيجابٍ أو سلب؛ وقياسٌ، وهو استدلالُ شيءٍ من شيءٍ، كما مرّ في مدخلِ المنطق. وقد يؤخذُ العلمُ والمعرفةُ والتّصوّرُ والتّعقّلُ بمعنىً واحد. والأعمُّ في هذه الألفاظِ هو لفظُ المعرفةِ والتّعقّلِ والتّصوّر، لأنّ هذه الألفاظَ تُطلقُ على كافّةِ أفعالِ العقل. إلاّ أنّا قد استعملنا لفظَ التّصوّرِ للدلالةِ على أوّلِ فعلِ العقل.

الفصلُ الثّاني
في الادراك

الادراكُ هو معرفةُ كاملٍ كلّيّةٍ، من شأنها أن تَعقلَ الشّيءَ بقَدْرِ ما هو قابلٌ أن يُعقَلَ، كقولنا إنّ حرفَ أ مدروكٌ، من حيثُ أنّه معروفٌ، وكيف كُتب، وبأيٍّ شيءٍ كُتب، وفي أيِّ زمانٍ، وبأيِّ مكانٍ، وعلى أيّةِ ورقةٍ، وكيف يُلفظُ، ومَن كتبه وما أشبه.

وقد يؤخذُ الادراكُ على ثلاثةِ أنواع: **الأوّلُ** بالمعنى المذكور، وهو أخصُّ المعاني؛ **والثّاني** بمعنى التّصوّر، كاملاً كان أم غيرَ كامل، ولذلك قد استعمل بعضُ العلماءِ لفظَ الادراكِ دلالةً على أوّلِ فعلِ العقل؛ **والثّالثُ** بمعنى الوصولِ إلى شيءٍ، كقولِ الرّسول

في الاصحاحِ الثّالثِ من رسالته إلى أهل فيلبّوس: أسعى لعلّي أدركُ لما تداركني يسوعُ المسيح.

الفصلُ الثّالثُ
هل العلمَ موجودًا [موجودٌ] في اللّه

اعتراضٌ أوّلُ: قال ليس العلمُ موجودًا في اللّه، لأنّ العلمَ، أي التّعقّلُ، هو انفعالٌ وتحركٌ؛ وذلك بعيدٌ عن اللّه.

اعتراضٌ ثانٍ: إنّ العلمَ يصدرُ عن العاقلِ وعن الشّيءِ المعقول، ولا يوجدُ في اللّهِ شيءٌ صادرٌ عنه تعالى وعن الأشياءِ التي يعقلُها.

اعتراضٌ ثالثٌ: العلمُ، أي المعرفةُ، هو عرضيٌّ لأنّه فعلٌ عقليٌّ زائل، وليس في اللّهِ شيءٌ من العَرَض.

اعتراضٌ رابعٌ: العلمُ هو مَلَكة متواسطةٌ بين القوّةِ والفعل؛ والمَلَكةُ ليست موجودةً في اللّهِ كما مرّ أعلاه.

اعتراضٌ خامسٌ: العلمُ إمّا هو كلّيٌّ وإمّا جزئيٌّ؛ وفي اللّه لا يوجدُ شيءٌ كلّيٌّ ولا جزئيٌّ.

فنقول: إنّ العلمَ موجودٌ في اللّه. **وبيانه أوّلاً**، كما جاء في الاصحاحِ الرّابعَ عَشَرَ من سفرِ أستير: أنتَ، يا ربُّ، بكلٍّ شيءٍ خبير؛ وفي المزمور المائة وثمانية وثلاثين: ها أنتَ، يا ربُّ، قد عرفتَ كلَّ الأخيراتِ والأولات؛ وفي المزمور المائة وستة وأربعين: وفهمُه لا عددَ له؛ وفي الاصحاح الحاديَ عشَر من الرّسالةِ إلى أهل رومية: يا لَغورِ غنى اللّهِ وحكمتِه وعلمِه؛ وفي الاصحاح الثّاني من الرّسالة إلى أهل قولاسايس [قولسّي]: المكنوزُ فيه جميعُ ذخائرِ الحكمةِ والعلم؛ وقال مار ديوناسيوس في الفصل السّابع من الأسماءِ الإلهيّة: الكتابُ الإلهيُّ العتيقُ والجديدُ يدلُّ على أنّ اللّهَ يعرفُ كلَّ شيء.

البرهانُ الثّاني: اللّهُ هو حاوي كافّةِ الكمالاتِ النّاجيةِ عن نقصٍ، كما تقدّم. والعلمُ والمعرفةُ فهي [هما] كمالٌ محضٌ خائبٌ من النّقصِ. إذن، موجودٌ العلمُ والمعرفةُ في اللّه.

البرهانُ الثّالثُ: قد تبيّن أعلاه أنّ العقلَ موجودٌ في اللّه، وأنّ العقلَ الإلهيَّ لا يتميّزُ حقيقيًّا عن فعلِ التّعقّلِ، أي عن العلم؛ يَحصلُ أنّ العلمَ موجودٌ في اللّه، بل إنّه لا يتميّزُ عن اللّهِ تمييزًا حقيقيًّا.

البرهانُ الرّابعُ: يؤخذُ عن مفعولاتِ اللّه. فإنّ اللّهَ قد خلقَ خلائقًا [خلائقَ] عاقلةً ذاتَ علمٍ كالملاكِ والانسان؛ يَحصلُ أنّه ذو علم، لأنْ كما قال النبيُّ في المزمورِ الثّالثِ وتسعين: الذي غرسَ الآذانَ أليس يَسمعُ، والذي جبلَ العيَن أليس يُبصرُ.

البرهانُ الخامسُ: اللّهُ هو مستولٍ على ذاتِه وأفعالِه، كما

[illegible]

سيأتي، والدّليلُ على ذلك أنّا نطلبُ ونتوسّلُ إلى اللّه. والذي يتوسّلُ على [إلى] أحدٍ إنّما يُقَدّرُ أنّه مستولٍ على اختياره؛ وإلاّ، إذا كان فاعلاً ضروريًّا، فلماذا نتوسّلُ إليه. والذي هو مستولٍ على ذاته، فيوجدُ فيه العلمُ والمعرفة؛ لأنّ استيلاءَ الاختيارِ يقومُ بترتيبِ الوسائطِ إلى الغاية. وهذا التّرتيبُ يقدّرُ وجوبَ المعرفة.

البرهانُ السّادسُ: يؤخذُ عن عبادةِ اللّه، لأنّ الجميعَ يعبدون اللّهَ أم يذهبون بلياقةِ عبادتِه. والعبادةُ لا تنتهي لائقًا، إلاّ إلى مَن كان ذا معرفةٍ، لأنّ العبادةَ تتوقّعُ المجازات [المُجازاةَ] من المعبود، ولا يقدرُ المعبودُ أن يجازيَ أحدًا إنْ لم يعرفْ عابديه.

البرهانُ السّابعُ: يؤخذُ عن ترتيبِ العالمِ وسياستِه والاعتناءِ فيه، ما لا يقدرُ أن يصيرَ من دون علمٍ ومعرفةٍ سامية. وقد **أثبت** البعضُ وجودَ العلمِ في اللّه بهذا القياس: بقدْرِ ما يبتعدُ الشّيءُ عن المادّة، بقدْرِ ذلك هو عارفٌ، لأنّا نرى أنّ الأجسامَ غيرَ العائشةِ هي عادمةُ المعرفةِ، بما أنّ الصّورةَ فيها هي مادّيّةٌ بحتًا كالحجرِ والشّجرِ والأشياءِ التي تبتعدُ صورتُها عن المادّة قليلاً؛ فالمعرفةُ موجودةٌ فيها قليلاً كالحيوانات. والأشياءُ التي فيها الصّورةُ هي روحانيّةٌ؛ فالمعرفةُ هي موجودةٌ فيها كاملاً كالانسانِ والملاك. ولكنّ اللّهَ هو بعيدٌ عن المادّةِ غايةً، من طريقِ أنْ لا يوجدُ فيه شيءٌ من القوّة؛ إذن اللّهُ هو عاقلٌ، وبالالتزام: توجدُ فيه المعرفةُ كاملاً. **وقال** آخرون: إنّ هذا القياسَ ليس هو مُنتجًا، لأنّ الابتعادَ عن المادّةِ هو واحدٌ في اللّهِ والملاك، إذ كلاهما روحٌ على التّساوي، وذلك أنّ الابتعادَ عن المادّةِ هو عدمُ المادّة، وفي العدمِ لا يوجدُ أزيدُ وأنقصُ. وأمّا نحن فنقول: إنّ المادّةَ تؤخذُ هنا على القوّةِ والنّقص، والابتعادُ عنها هو حصولُ الكمال. وبهذا المعنى، القياسُ الأوّلُ هو مُنتجٌ؛ لأنْ، بقدْرِ ما كان الشّيءُ كاملاً، بقدْرِ ذلك يَحوي من العلمِ والمعرفةِ، لأنّ المعرفةَ هي كمالٌ محضٌ، وبالالتزام: توجدُ في مَن كان كاملاً محضًا، وهو اللّهُ.

وقال بعضُ القدماءِ: ليس في اللّه علمًا خاصًا [علمٌ خاصٌ]، ولكنْ علمٌ مجازيٌ. ومعنى قولِهم أنّ العلمَ يُطلقُ على اللّه، كما يُطلقُ عليه، في الكتابِ الإلهيّ، الغضبُ والنّدامةُ والجلوسُ وما أشبه. وهذه الأشياءُ لا تُطلقُ عليه تعالى إلاّ بطريقِ المجازِ والاستعارة. ونفيُ ذلك أنّ العلمَ

يوجدُ، خاصّةً، في اللّه، وليس بنوعِ المجاز؛ وبيانُه أنّ تلك الأشياءَ توجدُ، خاصّةً، في اللّهِ، والتي يتبقّى من تأويلِها شيءٌ دالٌّ على كمالٍ وجوديٍّ بعد تجرّدِها عن النّقص، كما مرّ في الفصل السّادس من المقالةِ المُقدّمِ ذكرُها. ولكنْ، إذا تجرّد لفظُ العلمِ عن النّقصانِ، يتبقّى منه شيءٌ دالٌّ على كمالٍ وجوديّ، لأنّ العلمَ البشريَّ هو متغيّرٌ وممتازٌ عن العقل، وينتقلُ من شيءٍ إلى شيء. فإذا نزعنا عن العلمِ التّغييرَ، والتّمييزَ عن العقلِ، والانتقالَ من شيءٍ إلى شيءٍ، يتبقّى أنّه تعقّلُ الأشياءِ حَسْبما هي في ذاتِها. وهذا التّعقّلُ هو كمالٌ، لأنّه لا يحوي شيئًا من النّقص. إذن العلمُ موجودٌ في اللّهِ خاصّةً، وليس بطريقِ المجازِ والاستعارة.

وقال آخرون: إنّ اللّهَ لا يُقالُ عارفًا لوجودِ العلمِ فيه، ولكنْ لأجلِ تعليلِ العلمِ فينا. **ونفيُ** ذلك **أوّلاً**، لأنّ اللّهَ لا يقدرُ أن يُعِلَّ العلمَ فينا، إنْ لم تكنْ فيه معرفةٌ. **وثانيًا**، لو كان اللّهُ عارفًا، بما أنّه يُعِلّ فينا المعرفةَ، لكان عارفًا بمعرفةٍ ممتازةٍ عنه تمييزًا حقيقيًّا، لكونِ معرفتِنا هي ممتازةٌ عن اللّهِ تمييزًا حقيقيًّا؛ وهذا مُحالٌ.

وقال آخرون: إنّ اللّهَ لا يُقالُ عارفًا لأجل حصول شيءٍ وجوديّ، ولكنْ لأجلِ نفيِ شيءٍ عدميّ، لأنّه يُقالُ عارفًا بما أنّه ليس جاهل [جاهلاً]. **ونفيُ** ذلك أنّ العلمَ هو شيءٌ وجوديٌ في اللّه، لأنّه لا يمتازُ عن اللاّهوت. يحصلُ أنّ علمَه تعالى ليس هو عدميًّا، وإنْ نتج عنه عدمُ الجهل، مثلما أنّ الوجودَ هو شيءٌ وجوديٌّ، وإنْ نَتج عنه عدمُ اللاوجود، كما أنّ الكتابةَ هي شيءٌ وجوديٌّ وإنْ نتجنا [نتج] عن وجودها نفيُ عدمِ الكتابة، وذلك أنّ الشّيءَ الوجوديَّ يستلزمُه نفيُ العدميٌّ لزومًا، وينعكسُ؛ لأنْ يجوزُ القولُ إنّ الوجودَ هو عدمُ نفيِ الوجود، وينعكسُ أنّ عدمَ نفيِ الوجودِ هو وجود.

جوابُ الأوّل: نقولُ إنّ العلمَ في الخلائقِ هو انفعالٌ وتحرّكٌ، لأنّه عَرَضٌ صادرٌ عن العقل وعن المعقول، كقول الفلاسفة: إنّ المعرفةَ تتولّدُ عن القوّةِ العاقلة وعن الشّيءِ المعقول. وأمّا في الخالقِ، فليس هو انفعالٌ ولا تحرّك، لأنّ العلمَ في اللّهِ لا يتميّزُ عن ذاتِ اللّهِ، كما تقدّمَ في الفصلِ الثّالثِ من المقالةِ المقدّمِ ذكرُها.

جوابُ الثّاني: العقلُ المخلوقُ من حيثُ أنّه ناقصٌ، فيصدرُ العلمُ عنه وعن الشّيءِ المعقولِ صدورًا حقيقيًّا، لأنّ العقلَ المخلوقَ منزلتُه كمنزلةِ الورقِ الأبيضِ الذي ليس مكتوبًا

فيه شيئًا [شيءٌ] من الخطوطِ، وإنْ كان قابلاً لذلك. فهكذا العقلُ البشريُّ يعقلُ أشياءَ بعد أخرى مثلما يُكتبُ في الورقِ خطٌّ بعد آخر، لكونِه يتميّزُ تمييزًا حقيقيًّا عن فعلِ تعقّلِه. وأمّا العقلُ الإلهيُّ فلا يصدرُ فيه العلمُ صدورًا حقيقيًّا عنه وعن الشّيءِ المعقول، لكونِ تعقّلِ اللّهِ هو واحدٌ مع اللاّهوت كما مرّ.

جوابُ الثّالث: المعرفةُ هي عَرَضيّةٌ في العقلِ المخلوق، وأمّا في عقلِ اللّه فهي جوهريّةٌ، ولا تتميّزُ عن اللاّهوت. وبيانُه أنّ اللّهَ كاملٌ بذاتِه ولا يحتاجُ إلى شيءٍ ممتازٍ عنه كما تبيّن أعلاه.

جوابُ الرّابع: علمُ الخلائقِ على قسمين: **الأوّلُ** مَلَكةٌ، وهي كيفيّةٌ مسهّلةٌ لفعلِ التّعقّل؛ **والثّاني** فعلُ التّعقّلِ. وأمّا علمُ اللّهِ فيمتنعُ أن يكن [يكونَ] مَلَكةً كما تبيّنَ في الفصلِ السّادسِ من المقالةِ المقدّمِ ذكرُها، فتبقّى أنّه فعلُ التّعقّلِ، وهذا ليس بممتنعٍ، بل إنّه ممتنعٌ عدمُ وجودِ فعلِ التّعقّلِ في اللّه.

جوابُ الخامس: قد مرّ في المنطقِ أنّ كافّةَ الأشياءِ الوجوديّةِ هي شخصيّةٌ، وليست بكلّيّةٍ ولا جزئيّةٍ، لأنّ الكلّيَّ والجزئيَّ يُقالان كحَسَبِ فعلِ العقل؛ يحصلُ أنّ العلمَ، إلهيًّا كان أم مخلوقًا، فهو شخصيٌّ أبدًا دائمًا، أعني هو هذا العلمُ بالتّعيين. **جوابٌ آخرُ:** الكلّيُّ هو كلُّ العلم، والجزئيُّ هو بعضُ العلمِ، والشّخصيُّ هو هذا العلمُ، ولكنْ يُمتنعُ أن يوجدَ شيءٌ يكونُ في ذاته كلَّ علمٍ وبعضَ علمٍ؛ إذن العلمُ الوجوديُّ يجبُ أن يكونَ شخصيًّا. **جوابٌ آخرُ:** العلمُ المخلوقُ يُقال إنّه كلّيٌّ، لأنّه يلاحظُ الكلّيّاتِ المنطقيّةَ؛ وأمّا العقلُ الإلهيُّ فلا يلاحظُ الكلّيّاتِ على شبهِ الخلائق، لأنّ الخلائقَ، إذ تلاحظُ الكليّاتِ فتجرّدُ شيء [شيئًا] عن شيءٍ وتعقلُ شيئًا من دونِ شيء؛ وهذا الأمرُ يُمتنعُ حدوثُه في اللّه كما تبيّنَ في المنطق.

الفصلُ الرّابعُ
هل علمُ اللّهِ صادقٌ

العلمُ الصّادقُ هو الذي يتصوّرُ الشّيءَ على ما هو في ذاتِه.

فنقولُ إنّ علَم اللّهِ صادقٌ، **وبيانُه أوّلاً:** إنّ اللّهَ لا يعقلُ الأشياءَ إلاّ حَسْبما هي في ذاتِها، لأنْ مثلما يفعلُ ذاتَ الأشياءِ هكذا يعقلُها. **وثانيًا،** لأنّ العلمَ الإلهيَّ يُمتنعُ أن يكونَ كاذبًا، لأنّ العلمَ الكاذبَ هو الذي يعقلُ شيئًا بخلافِ ما هو في ذاته، ويُمتنعُ أنّ اللّهَ يعقلُ الأشياءَ بخلافِ ما هي في ذاتِها، لأنّ ذلك من أعظمِ النّقصانات.

اعتراضٌ أوّلُ: اللّهُ يَعقلُ الكذبَ، والكذبُ ليس صادقًا، إذن ليس العلمُ الإلهيُّ صادقًا. جواب: هذا القياسُ ليس هو منتجًا لأنْ توجدُ فيه مغالطةٌ، وهي أنّ في الصغرى عدمُ الصّدقِ يُطلقُ على الكذب، وفي النتيجة يُطلقُ على علمِ اللّه. **جوابٌ آخرُ:** يعقلُ اللّهُ الكذبَ، ولكنْ لا يعقلُه كاذبًا، بل صادقًا، لأنْ يعقلُه على ما هو في ذاتِه. **جوابٌ ثالثٌ:** الكذبُ لا يقعُ على علمِ اللّه، بل على الشّيءِ المعقول، لأنّ اللّهَ يعقلُ الكذبَ مثلما يعقلُ الانسانُ شيئًا ماضيًا، وكما أنّ المضيَ يقعُ على الشّيءِ الماضي المعقول، ولا يقعُ على فعلِ التّعقّلِ، هكذا الكذبُ يقعُ على الشّيءِ المعقول، ولا يقعُ على تعقّلِ اللّه.

اعتراضٌ ثانٍ: اللّهُ يعقلُ تعقّلَ الانسانِ الذي يعقلُ شيئًا بخلافِ ما هو في ذاتِه. إذن يعقلُ اللّهُ شيئًا بخلافِ ما هو في ذاته.

جواب: نقولُ، كما أعلاه، إنّ تعقّلَ الشّيءِ بخلافِ ما هو في ذاتِه لا يقعُ على تعقّلِ اللّه، ولكنْ على تعقّلِ الانسانِ المعقولِ من اللّه، لكونِ اللّهِ يعرفُ أنّ الانسانَ يعقلُ شيئًا بخلافِ ما هو في ذاته، ولكنْ لا يعرفُ ذلك بخلافِ ما هو في ذاته.

الفصلُ الخامسُ
هل العلمُ الإلهيُّ مظنونَ

العلمُ المظنونُ هو الذي يَحتملُ ضلالاً، لاعتمادِه على شهادةِ مَن هو قابلٌ الغلطَ.

فنقولُ: إنّ العلمَ الإلهيَّ ليس هو مظنونًا، لأنّ اللّهَ يَعرفُ الأشياءَ في ذاتها، ولا يعتمدُ على شهادةِ أحدٍ، ولا يقبلُ أن يَنغشَّ أو يغشَّ.

وإنْ قلتَ: إنّ اللّهَ يعقلُ الأشياءَ المظنونة، **فأجبتُك:** نعم، ولكنْ لا يعقلُها مظنونًا، مثلما يعقلُ الأشياءَ الكاذبةَ، ولا يعقلُها كاذبًا، ومثلما نحن نعقلُ الأشياءَ المستقبلة ولا نعقلُها مستقبلاً، لأنّ الاستقبالَ والكذبَ والظنّ يقعُ على الشّيءِ المعقول، ولا يقعُ على تعقّلِ العاقل.

الفصلُ السّادسُ
هل علمُ اللّهِ يقينيٌّ

العلمُ اليقينيُّ هو اعتقادٌ بأنّ الشّيءَ كذا، وأنّه لا يمكنُ أن لا يكونَ كذا.

فنقولُ: إنّ علمَ اللّهِ يقينيٌّ، لأنّه تعالى يعرفُ الأشياءَ في ذاتِها واضحًا لأجلِ سموِّ معرفتِه. والذي يعرفُ الأشياءَ في ذاتها، فعلمُه يقينًا واضحٌ؛ وقد يأتي البرهانُ على ذلك حيث نبيّنُ أنّ علمَ اللّهِ غيرُ متغيّر.

الفصلُ السّابعُ
هل التصوّرُ موجودٌ في اللّه

قال البعضُ: يوجدُ في اللّه علمٌ تصوّريٌ، وهو ما يعقلُ به اللّهُ شيئًا من غيرِ إيجابٍ وسلب.

[illegible]

فنقولُ بنفيِ ذلك، لأنّ التّصوّرَ هو تعقّلٌ من دونِ إيجابٍ وسلب، وذلك هو ناقصٌ من حيثُ أنّه لا يعقلُ الشّيءَ حَسْبما هو قابلٌ أن يُعقلَ، لكونِ الذي يَعقلُ شيئًا بحكمٍ، فتعقّلُه أكملُ ممّن يعقلُه بتصوّر. ولكنّ تعقّلَ اللّهِ هو كاملٌ غايةَ الكمال، إذن ليس علمُ اللّهِ تصوّريًّا.

وإنْ قلتَ: إنّ اللّه يعقلُ تصوّرَ الخلائق، وتصوّرُ الخلائقِ هو من دونِ إيجابٍ وسلب، إذن يَعقلُ اللّهُ تصوّرَ الخلائقِ من دونِ إيجابٍ وسلب، **فأجبتُك** بمنعِ النّتيجة، لأنّ القياسَ مغالطٌ، من حيثُ أنّ لفظَ: من دون إيجابٍ وسلب، يقعُ على تعقّلِ الخلائقِ في الصّغرى، ويقعُ على تعقّلِ اللّهِ في النّتيجة. هذا معناهُ أنّ اللّهَ يعقلُ، بإيجابٍ وسلبٍ، التّصوّرَ المخلوقَ، الذي هو عادمُ الايجابِ والسّلب، مثلما أنّه يعقلُ الكذبَ صدقًا، والماضيَ حالاً، والمادّيَّ بتعقّلٍ روحانيّ.

وإنْ قلتَ: إنّ التّعقّلَ الالهيَّ بسيطٌ غيرُ مؤلّفٍ، والتّعقّلُ البسيطُ إنّما هو التّصوّرُ كما مرّ في المنطق، لأنّ الحكمَ والقياسَ هما مؤلّفان، **فأجبتُك:** إنّ التّعقّلَ الإلهيّ ليس هو كمثلِ تعقّلِ الخلائق، لأنّ الخلائقَ، إذا عَقَلَتْ تعقّلاً بسيطًا، فتعقّلُها ناقصٌ، وإذا تعقّلتْ تعقّلاً كاملاً فتعقّلُها مؤلّفٌ، وذلك لأجلِ تمييزِ التّعقّلِ عن العاقل، وبسببِ نقصانِ العقلِ المخلوق. وأمّا الخالقُ فتعقّلُه بسيطٌ كاملٌ، وبالالتزام: يحوي إيجابًا وسلبًا من دونِ تركيب.

الفصلُ الثّامنُ
هل الحكمُ موجودٌ في اللّه

اعتراضٌ أوّلُ قال: إنّ الحكمَ ليس موجودًا في اللّه، لأنّ الحكمَ هو تعقّلٌ مع إيجابٍ وسلب. وقد يُمتنعُ أنّ اللّهَ يعقلُ شيئًا بإيجابٍ وسلب، لأنّ الايجابَ والسّلبَ فيهما تركيبٌ عقليٌّ، أي تركيبُ الموضوعِ والمحمول، والتّركيبُ هو بعيدٌ عن اللّه، إذن لا يعقلُ اللّهُ شيئًا بإيجابٍ وسلب.

اعتراضٌ ثانٍ: الحكمُ هو مركّبٌ عن التّصوّرِ؛ وقد مرّ أنّ اللّهَ ليس فيه تصوّرٌ، إذن ولا فيه حكمٌ.

فنقول: إنّ الحكمَ موجودٌ في اللّهِ من دونِ تركيب. **وبيانُه** أنّ الحكمَ عمومًا هو تعقّلُ شيءٍ مع إيجابٍ وسلب، وذلك على صنفَين: **أحدُهما** حكمٌ مركّبٌ مخصوصٌ بالخلائق، وهو ما يُعقلُ به شيءٌ بنوعِ الجمعِ والمنعِ، كقولنا: إنّ الانسانَ هو حيوانٌ ناطق، وإنّ الفرسَ ليس بإنسان، لأنّ الخلائقَ لا توجبُ شيئًا لشيءٍ، ولا تسلبُ شيئًا عن شيءٍ إلاّ

[illegible]

بتركيبِ الموضوعِ والمحمول، بسببِ تواترِ التّعقّلِ من طريقِ أنّها لا تعقلُ شيئًا بتعقّلٍ واحدٍ بسيط. والثّاني حكمٌ بسيطٌ مخصوصٌ بالخالق، وهو ما يُحكمُ به على الأشياءِ بتعقّلٍ بسيطٍ كاملٍ خائبٍ من تركيبِ المحمولِ والموضوعِ والحرف. وهكذا، يعقلُ اللّهُ كافّةَ الأشياءِ بتعقّلٍ بسيطٍ غيرِ متجزّئ، من طريق أنّ تعقّلَه تعالى لا يمتازُ عن ذاته. وأمّا نحن فلا نقدرُ أن نفسّرَ الحكمَ الإلهيّ إلاّ بنوعِ الجمعِ والمنعِ، لأنّا لا نستطيعُ أن نتكلّمَ عن الأشياءِ البسيطة إلاّ بطريقِ المركّباتِ التي نأخذُ عنها معرفتَنا مثلما لا نقدرُ أن نتكلّمَ عن ذاتِ اللّه إلاّ بنوعِ التّركيبِ عن جنسٍ وفصل، وإنْ كانت خائبةً عن التّركيبِ في ذاتها. وأمّا أنّ الحكمَ المركّبَ يُمتنعُ وجودُه في اللّه، فيبانُ من أنّه أكملُ من أجزائه، لأنّ هذا التّعقّلَ: **الانسانُ هو حيوانٌ ناطق،** فهو [هو] أكملُ من هذا التّعقّلِ الآخرِ: **الانسان،** أم [أو] **الحيوان الناطق،** لأنّ التّعقّلَ الأوّلَ هو حكمٌ، والثّاني هو تصوّرٌ؛ والحكمُ هو أكملُ من التّصوّر بما أنّه يحوي التّصوّرَ ويَزيدُ عليه كمالاً آخرَ، وقد يُمتنعُ أن يوجدَ في اللّهِ شيءٌ أكملُ من أجزائه، بل انّه مُمتَنعٌ أن يوجدَ فيه شيءٌ متجزّئ من طريق أنّه بسيطٌ غايةَ البساطةِ كما مرّ.

جوابُ الأوّلِ: نقولُ إنّ الحكمَ المخلوقَ يحوي تركيبَ الموضوعِ والمحمولِ والحرف، وأمّا الحكمُ الإلهيّ فلا يحوي شيئًا من ذلك التّركيب، ولكنّه إدراكٌ بسيطٌ لكافّةِ الأشياء.

جوابُ الثّاني: حكمُ الخلائقِ هو مُركّبٌ عن التّصوّر، وأمّا حكمُ اللّهِ فليس فيه تَصوّرٌ. واعلمْ أنّ التّصوّرَ يؤخذُ هنا بالدّلالة على أوّلِ فعلِ العقل.

الفصلُ التّاسعُ
هل القياسُ موجودٌ في اللّه

إنّ القياسَ هو استدلالُ شيءٍ عن شيءٍ، كمن يَستدلُّ وجودَ النّارِ عن وجودِ الدّخان. وينقسمُ إلى قسمَين: **الأوّلُ،** قياسٌ متواترٌ، وهو أنّا نعقلُ شيئًا في حينٍ، ثمّ نعقلُ شيئًا آخرَ في حينٍ آخرَ، مثلما نعقلُ الكبرى أوّلاً ثمّ الصّغرى ثمّ النّتيجة. **والثّاني،** قياسٌ اقترانيٌّ، وهو أنّا نعقلُ شيئًا عن شيءٍ في حينٍ واحدٍ بسببِ اقترانِ أحدِهما مع آخر، مثلما إذا رأينا ابنًا نستدلُّ أباه. والذي يُطلبُ لإقامةِ القياسِ والاستدلال هو أنّ العقلَ يرتقي من المعروفِ إلى المجهولِ، أو من المعروفِ أزيدَ معرفةً إلى المعروفِ أنقصَ معرفةً، أو من المعرفةِ الكاملةِ

[illegible]

[illegible]

إلى المعرفةِ النّاقصة، وبالعكس. ولا يكفي ذلك، بل يَلزمُ أنّ معرفةَ المقدّمِ تكونُ علّةً محرّكةً لمعرفةِ التّالي، كقولِنا: إنّ معرفةَ الدّخانِ تُعِلُّ معرفةَ النّار.

فنقولُ: يُمتنعُ وجودُ القياسِ في اللّه، هذا ما أثبته العلماء القائلين [القائلون] إنّ علمَ اللّهِ ليس مستدلٌ [مستدلاًّ]؛ **وبيانُه أوّلاً** يؤخذُ عن الكتابِ الإلهيّ. فقال الرّسولُ في الاصحاحِ الرّابعِ من رسالتِهِ إلى العبرانيين: كلُّ الخلائقِ عالنةٌ مكشوفةٌ أمام عينيه. هذا يدلُّ أنّ علمَ اللّهِ ليس مستدلٌ [مستدلاًّ]، لأنّ الذي نعرفُه باستدلالٍ ليس هو عالنًا مكشوفًا أمام عينينا، بل إنّما نكشفُه بالبحثِ والقياس.

البرهانُ الثّاني: القياسُ والاستدلالُ إمّا هو متواترٌ، وإمّا اقترانيٌ. والقياسُ المتواترُ يُمتنعُ وجودُه في اللّه، لأنّ اللّهَ يعرفُ كلَّ شيءٍ معًا من دونِ تواترٍ، وإلاّ لكان متغيّرًا وأمكن أن يكتسبَ في الزّمانِ ما لا يحصلُه منذ الأزل، وهذا محالٌ. وكذلك لا يوجدُ فيه القياسُ الاقترانيّ، لأنّ القياسَ الاقترانيَّ هو استدلالُ شيءٍ غيرِ معروفٍ من شيءٍ آخرَ معروفٍ، كما نستدلُّ وجودَ النّارِ من الدّخان. وهذا الأمرُ هو ممتنعٌ في اللّه، لأسبابٍ **أوّلُها** أنّ كافّةَ الأشياءِ هي معروفةٌ منه على التّساوي، ولا يمكنُ وجودُ شيءٍ غيرِ معروفٍ من اللّه. **وثانيها**، لأنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ معًا، إذن لا يستدلُّ شيئًا عن شيءٍ، بل يعرفُ شيء [شيئًا] مع شيء. **وثالثُها** أنّ علمَ اللّهِ يدركُ كافّةَ الأشياءِ على السّويّةِ، وهذا لا يتّفقُ مع الاستدلال، لأنّ الاستدلالَ يعرفُ المقدّمَ أكثرَ من التّالي، كقولِنا: إنّ الدّخانَ معروفٌ منّا أكثرَ من النار. **ورابعُها** أنّ في الاستدلالِ معرفةَ المقدّمِ تُعلُّ معرفةَ التّالي وتحرّكُ إليها، كقولِنا: معرفةُ الدّخانُ تُعِلُّ فينا معرفةَ النّار؛ وأمرُ التّعليلِ هو غريبٌ من اللّه.

اعتراضٌ أوّلُ: اللّهُ يعرفُ استدلالَ شيءٍ عن شيء، إذن يستدلُّ شيئًا عن شيء. **جوابٌ** بمنعِ التّالي، لأنْ كما يعرفُ اللّهُ الكذبَ من دونِ كذبٍ، والمجهولَ من دونِ جهلٍ، والمظنونَ من دون ظنٍّ، هكذا يعرفُ الاستدلالَ من دونِ استدلال. وبيانُه أنّ الاستدلالَ، إمّا هو من جانبِ العارفِ، وإمّا من جانبِ المعروف. فقولُه: إنّ اللّهَ يعقلُ استدلالَ شيءٍ عن شيء لا يضعُ الاستدلالَ في اللّه، ولكنْ في الأشياءِ المعقولة، مثلما أنّ قولَه إنّ اللّهَ يعقلُ الأشياءَ المتواترةَ لا يضعُ التّواترَ في اللّه، بل في الأشياءِ المعروفة.

اعتراضٌ ثانٍ: اللّهُ يعرفُ كافّةَ البرايا في ذاتِه الشّريفةِ

القادرةِ على كلِّ شيءٍ، بما أنّ الذّاتَ الإلهيّةَ علّةُ المصنوعاتِ. ولكنّ عرفانَ المعلولِ بالعلّة هو استدلالٌ، كما هو مثبوتٌ عند الفلاسفة، إذن علمُ اللّهِ هو مُستَدلٌّ. **جوابٌ:** اللّهُ يعقلُ في ذاتِه، كما في المرآة، سائرَ المخلوقات، ولكنْ ليس بنوعِ الاستدلال، بل بنوعِ الادراكِ المَعيِّ، من طريقِ أنّه تعالى يعقلُ معًا ذاتَه وخلائقَه. وقال مار توما اللاّهوتيّ: إنّ اللّهَ لا يعرفُ المعلولَ من العلّةِ المعروفةِ سابقًا، ولكنْ إنّما يعرفُه مع وَفْيِ العلّة، ولذلك ليس في علمِه استدلالٌ.

اعتراضٌ ثالثٌ: اللّهُ يعرفُ المخلوقاتِ أكملَ منّا، ولكنْ نحن نستدلُّ من العللِ المعلولاتِ، إذن اللّهُ يستدلُّ ذلك بأكملِ نوعٍ. **جوابٌ** بنفيِ التّالي، لأنّ كمالَ اللّهِ لا يقومُ في أكملِ استدلالٍ، ولكنْ في نفيِ الاستدلال، وإلاّ لَصدقَ هذا القياسُ المغالط: اللّهُ يحوي كمالاتِ الخلائقِ بأكملِ نوعٍ، ولكنّ البعضَ من الخلائقِ هي جسميّةٌ، إذن اللّهُ هو جسميٌّ بأكملِ نوعٍ. فالذي نعرفُ به، إنْ كان يُطلقُ على اللّهِ شيءٌ من الألفاظ أم لا، ليس هو القولَ إنّ ذلك اللفظَ موجودٌ في اللّهِ بأكملِ نوعٍ، لأنْ توجدُ أشياءُ يُمتنعُ إطلاقُها على اللّهِ على كلِّ حال، ولكنْ هو أنّ ذلك اللفظَ لا يحوي شيئًا من النّقصِ كما تقدّم أعلاه؛ وقد تبيّن أنّ لفظَ الاستدلالِ يحوي نُقصاناتٍ كثيرةً، إذن لا يجوزُ إطلاقُه على اللّهِ مطلقًا. وقال مار توما: إنّ اللّهَ يعقلُ المخلوقاتِ في عللِها أكملَ منّا، ولكنْ ليس بهذا المعنى أنّ تعقّلَ المعلولاتِ يتعلّلُ عن تعقّلِ العلّة، ولهذا ليس علمُه مستدلاًّ.

اعتراضٌ رابعٌ: اللّهُ يعقلُ الأشياءِ التّاليةَ لعلّتها، ولكنّ هذا التّعقّلَ هو مُستَدلٌّ بما أنّه يعرفُ الشّيءَ عن علّته، إذن تعقّلُ اللّهِ هو مُستَدلٌّ. **جوابٌ:** تَلْيُ المعلولِ لعلّتِه ليس هو من جانبِ التّعقّل الالهيّ، بل من جانبِ الشّيءِ المعقول؛ ونحن قد سلّمنا أنّ اللّهَ، بما أنّه يعقلُ الأشياءَ بحالتِها الطّبيعيّة، إنّما يعقلُ المعلولَ التّاليَ لعلّته، من حيثُ أنّه تالٍ لها؛ والذي نسلبُه فهو أنّ التّاليَ المذكورَ يوجدُ في تعقّل اللّه، لأنّا لا نسلّم أنّ اللّهَ يعقلُ العلّة أوّلاً ثمّ يتحرّكُ إلى تعقّلِ المعلول، بل نقولُ إنّه تعالى يعقلُ العلّةَ والمعلولَ معًا بتعقّلٍ واحد.

اعتراضٌ خامسٌ: توجدُ في اللّهِ هذه المعرفةُ: إنْ أُعطيتْ لزيدٍ هذه النّعمةُ في هذا الحينِ لَتابَ عن اثمه، وفي هذا الحين أنا معطٍ لزيدٍ هذه النّعمةَ، إذن زيدٌ في هذا

[illegible]

الحينِ يتوبُ عن اثمه. ولكنّ هذه المعرفةَ تحوي قياسًا حقيقيًّا، لأنّ القياسَ الحقيقيّ هو ما يتركّبُ عن كبرى وصغرى ونتيجة، إذن يوجدُ في اللّهِ قياسٌ حقيقيٌّ. **جوابٌ** بسلبِ الصّغرى، لأنّ القضايا المذكورةَ، وإنِ امتازتْ بعضُها عن بعض وتقدّمت بعضُها على بعضٍ كحسبِ الشّيءِ المعقولِ المطلوبِ إلى تسميتِها، فمع ذلك ولا واحدةٌ منها تتقدّمُ بذاتها على الأخرى، ولا واحدة تُنتجُ من الأخرى، لكونِ اللّهِ، بتعقّلٍ واحد، يفهمُ كلَّ شيءٍ معًا. **جوابٌ آخرُ**: هذه القياساتُ هي مرتّبةٌ كحسب فهمِنا، وكحسبِ ترتيبِ الأفعالِ الإلهيّةِ الخارجة، لأنْ إذا أعطى اللّهُ شيئًا من نعمِه لا بدّ أنّه يعرفُ سابقًا ماذا يحصلُ عنها، ولكنْ لا تدلُّ على ترتيبٍ حقيقيٍّ موجودٍ في تعقّلِ اللّه، لأنّ التّعقّلَ الإلهيّ ليس فيه أوّلٌ وتالي حقيقيًّا [وتالٍ حقيقيٌّ]، إذ اللّهُ يعرفُ كلَّ شيءٍ معًا.

اعتراضٌ سادسٌ: وإنْ كان التّعقّلُ المخلوقُ ممتزجًا بشيءٍ من النّقصِ، مع ذلك يوجدُ في اللّه تعقّلٌ ناجٍ من كلِّ نقص. إذن، وإنْ كان الاستدلالُ المخلوقُ متمازجًا بنقصٍ، فوُجدَ في اللّهِ استدلالٌ ناجٍ من ذلك. **جوابٌ أوّلُ**: لو صَدقَ أنّا ننتجُ وجودَ الاستدلالِ في اللّهِ عن وجودِ التّعقّلِ فيه تعالى، لأمكنَ أنّا ننتجُ أنّه جسميٌّ خائبٌ من نقصٍ، وأنّه حيوانٌ ناجٍ من نقصٍ وما أشبهَ؛ وهذا مُحالٌ. **جوابٌ ثانٍ** بمنعِ التّالي، لأنّ السّببَ الذي لأجلِه قد أثبتنا وجودَ التّعقّلِ في اللّه، فهو أنّ التّعقّلَ مطلقًا لا يدلُّ على شيءٍ من نقص. وهذا السّببُ لا يوجدُ في الاستدلالِ، لكونِ الاستدلالِ، إنْ كان متواترًا، يدلُّ على تواترِ التّعقّل، وإنْ كان اقترانيًّا يدلُّ على أنّ المقدّمَ معروفٌ أكملَ من التّالي وأنّ معرفةَ التّالي تتعلّلُ عن معرفةِ المقدّم؛ وهذا كلُّه هو نقصٌ.

وإنْ قلتَ: قد يوجدُ في اللّه استدلالٌ تقديريٌّ، فأجبتُك: إنّ الاستدلالَ التّقديريَّ على صنفَين: **أحدُهما** تعقّلٌ كاملٌ حاوٍ لسائرِ كمالاتِ الاستدلالِ المخلوقِ من دونِ امتزاجِ نقصٍ؛ وبهذا المعنى لا شكَّ أنّ اللّهَ يستدلُّ، أي يعقلُ الأشياءَ كاملاً ويعرفُ علاقةَ المعلولاتِ بعللها. **والثّاني** تعقّلٌ غيرُ متجزّئ، أي اقترانيٌّ، يعقلُ معًا العلّةَ والمعلولَ وعلاقتَهما بعضُهما مع بعض، بشرطِ أنّ معرفةُ العلّةِ تُعِلُّ معرفةَ المعلول. وهذا الاستدلالُ هو غريبٌ من اللّهِ، لامتناعِ التّعليلِ في التّعقّلِ الإلهيّ.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الفصلُ العاشرُ
في موضوعِ التّعقّل

موضوعُ التّعقّلِ هو ما يلاحظُه العقلُ، كقولِنا: إذا تصوّرَ الانسانُ حجرًا، فالحجرُ هو موضوعُ تصوّرِه، لأنّه معقولٌ منه. والموضوعُ قسمان: **الأوّلُ** موضوعٌ ماديٌّ، وهو الذي ينتهي إليه التّعقّلُ كما هو الحجرُ بالقياس إلى مَن يتصوّرُه. **والثّاني** موضوعٌ صوريٌّ، وهو الذي يتنوّعُ منه التّعقّلُ. والتنوّعُ هو أن يتحرّكَ التّعقّلُ من شَبَهِ المعقولِ، كما يتحرّكُ تعقّلُ الانسانِ من شَبَهِ الحجرِ الموجودِ في عقلِه، وذلك على ثلاثةِ أنواع: **الأوّلُ**، إذا انبعث الشّبَهُ عن الشّيءِ المعقولِ مثلما ينبعثُ شَبَهُ الحجرِ عن الحجرِ نفسِه إلى الباصر. **والثّاني**، إذا انبعث شَبَهُ الشّيءِ عن شيءٍ آخرَ مثلما يبعثُ اللّهُ شَبَهَ الأشياءِ المادّيّةِ إلى تعقّلِ الملائكة. **والثّالثُ**، إذا انتهى العقلُ إلى المعقولِ من غيرِ أن ينبعثَ إليه شَبَهُ المعقولِ، كما يعقلُ اللّهُ الأشياءَ المادّيّةَ من غيرِ أنّها تبعثُ شَبَهَها إلى العقلِ الإلهيّ.

الفصلُ الحاديَ عَشَرَ
هل يعرفُ اللّهَ كافّةَ الأشياء

نقولُ: إنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ، وهذا ما أثبته البعضُ بقولِهم: إنّ كافّةَ الأشياءِ هي موضوعٌ ماديّ للعلمِ الإلهيِّ، **وبيانُه أوّلاً** يؤخذُ عن الكتابِ الإلهيِّ؛ فقال في الاصحاحِ الرّابعَ عشرَ من سفرِ أستير: أنتَ، يا ربُّ، بكلِّ شيءٍ خبيرٌ؛ وفي الاصحاحِ الثّالثِ والعشرين من حكمة ابن سيراخ: فإنّ الأشياءَ كلَّها ظاهرةٌ بين يديّ الربِّ الالهِ قبل كونِها، وكذلك بعد كمالِها يُنظر إلى الجميع؛ وفي الاصحاحِ الرّابعِ من الرّسالةِ إلى العبرانيين: كلُّ الخلائقِ عالنةٌ مكشوفةٌ أمام عينيه؛ "وفي الاصحاح ١٦ من سفر الأيّام ٢: فإنّ الرّبَّ عيناه حايطتان بكلّ الأرض؛ وفي ٢٨ من أيّوب: جميع ما تحتَ السّماءِ هو يُرى؛ وفي الاصحاحِ ٣ من الرّسالةِ الأولى ليوحنّا: فإنّ الرّبَّ أعظمُ من قلوبِنا، وهو عالمٌ بكلِّ شيءٍ"[١].

البرهانُ الثّاني: إذا كان شيئًا مجهولاً [شيءٌ مجهولٌ]من اللّه، إمّا أنّه لا يُعقلُ منه تعالى لأجلِ نقصِ العقلِ الإلهيِّ، وإمّا لأجلِ عدمِ قابليّةِ التّعقّلِ في الشّيءِ، وإمّا لكونِ تعقّلِ الأشياءِ يضعُ نقصًا في اللّه. ولكنْ، لا تعقّلُ الأشياءِ يضعُ نقصًا في اللّه، ولا يوجدُ نقصٌ في عقلِ اللّه ولا عدمِ قابليّةِ التّعقّلِ في الأشياء، كما هو واضحٌ؛ إذن يَعقلُ اللّهُ كافّةَ الأشياءِ.

البرهانُ الثّالثُ: عقلُ اللّهِ هو كاملٌ غايةَ الكمالِ، بما أنّه واحدٌ مع اللاّهوت. وإذا كان العقلُ الكاملُ بشيءٍ من الكمالِ يَعقلُ أشياءَ عديدةً كالعقلِ البشريِّ والملائكيِّ، فالعقلُ الكاملُ غايةَ الكمالِ يَعقلُ كافّةَ الأشياء؛ وقد مرّ أعلاه، في الفصلِ الثّالث، أنّ تصوّرَ العلّةِ الأولى والمستوليَ على ذاته والمرتّبَ للعالم والمعبودَ من البرايا يستلزمُ معرفةَ كافّةِ الأشياءِ في اللّه.

"**البرهانُ الرّابعُ:** اللّهُ يعرفُ قوّتَه كاملاً، إذن يعرفُ ذاتَه كاملاً إذ يعرفُ مفعولاتِه أيضًا، لأنّ القوّةَ لها نسبةٌ إلى المفعولات."[٢] **وإنْ قلتَ:** قد قال مار

١- هذا المقطع هو إضافة موجودة في أعلى الصفحة، ومسبوقة بأحرف ببب.
٢- هذا المقطع هو إضافة موجودة في أسفل الصفحة، ومسبوقة بأحرف ججج.

[illegible]

إيرونيموس مفسّرًا لقولِ حبقوقَ النبيُّ في الاصحاحِ الأوّلِ: نقيّةٌ عيناك لئلاّ ترى السّوءَ، ولا تقدرُ أن تنظرَ إلى الإثم. إنّه لأمرٌ شنيعٌ أن نقولَ إنّ اللّهَ يعرفُ، في كلِّ حينٍ، كم برغوثٍ يتّلدُ وكم يَفسدُ، وكم هو عددُ البقِّ والذبّانِ والسّمك؛ هذا يدلّ أنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياء، **فأجبتك**: إنّ القولَ المورودَ لا يدلُّ أنّ اللّهَ لا يعرفُ عددَ الحيواناتِ معرفةَ التّعقّلِ، ولكنْ يدلُّ أنّه لا يعرفُها معرفةَ الاعتناءِ المخصوصِ بالبشر، لأنّ اللّهَ يعتني بالبشرِ بنوعٍ خاصٍّ، إذ يَفرضُ لهم وصايا وشرائعَ، ويمنعُهم عن افتعالِ الخطايا، ويحثّهم إلى رياضةِ الفضائلِ، ما لا يصيرُ منه تعالى نحو البهائم، كقولِ الرّسولِ في الاصحاحِ التّاسعِ من رسالتِه الأولى إلى أهلِ قورنثية: أتُرى اللّهُ يعنيه أمرُ الثّيران. **وقال** آخرون: قولُ مار إيرونيموس هو واضحٌ، ولا يقبلُ تفسير [تفسيرًا] لأنّه ضلّ في رأيهِ. وليس بعجبٍ في ذلك، إذ كلُّ إنسان هو قابلٌ الضّلالَ. **ونفيُ** ذلك أنّ الآباء القدّيسين هم معلمين [معلّمو] البيعةِ، ولا يجوزُ أن نقولَ إنّهم ضلّوا في شيءٍ، إنْ لم يكنْ قولُهم ضلال واضح [ضلالاً واضحًا]. وأمّا القولُ المذكورُ فليس هو ضلال واضح [ضلالاً واضحًا]، لأنّه ينفي عن اللّهِ معرفةَ عددِ البهائم ولا يفسّرُ أيّةَ معرفةٍ. ولكونِ المعرفةِ هي على أقسامٍ عديدةٍ كما سيأتي، ومنها البعضُ يوجدُ في اللّهِ نحوَ كلِّ شيءٍ، والبعضُ لا يوجدُ إلاّ نحوَ بعضِ الأشياءِ، فيجبُ علينا أن نفهمَ قولَه عن المعرفةِ التي تلاحظُ بعضَ الأشياء فقط، وهي معرفةُ الاعتناءِ الخصوصيِّ، أي معرفةُ الأمرِ والنّهيِ، ما لا يخصُّ البهائمَ أصلاً.

الفصلُ الثّانيَ عشَرَ
كيف يعرفُ اللّهُ الأشياءَ

اعتراضٌ أوّلُ قال: إنّ الأشياءَ تبعثُ شَبَهَها إلى عقلِ اللّهِ، مثلما تبعثُه إلى عقلِ الملاكِ والانسانِ؛ وبهذا الشَّبَهِ تُعقلُ من اللّه.

اعتراضٌ ثانٍ قال: إنّ شَبَهَ الأشياءِ ينبعثُ من شيءٍ آخرَ فاعلٍ إلى عقلِ اللّه، مثلما ينبعثُ شَبَهُ الحجرِ من اللّهِ إلى عقلِ الملاكِ، وبهذا الشَّبَهِ تُعقلُ من اللّه.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يَعرفُ الأشياءَ في ذاتِه الشّريفة، من حيثُ أنّ الذّاتَ الإلهيّةَ هي شَبَهٌ معقولٌ لكافّةِ الأشياءِ، كما مرَّ في الفصلِ الرّابعِ من المقالةِ المقدّمِ ذكرُها. **وبيانُه** أنّ اللّهَ يعقلُ كافّةَ الأشياءِ في شَبَهِها المعقولِ، كما هو واضحٌ. ولكنّ الشَّبَهَ المعقولَ،

[illegible]

[illegible]

بالقياسِ إلى اللّهِ، فهي [فهو] الذّاتُ الإلهيّةُ نفسُها كما تقدّم؛ إذن اللّهُ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ في ذاتِه الشّريفة. هذا يدلُّ أنّ الأشياءَ المعقولةَ لا تبعثُ شَبَهَها إلى عقلِ اللّهِ أصلاً، لأسبابٍ: **أوّلُها** أنّ الشّبَهَ المنبعثَ عن الخلائقِ إنّما هو عَرَضٌ، وقد مرّ أنْ ليس في تعقّلِ اللّهِ شيئًا [شيءٌ] من العَرَض؛ **وثانيها** أنّ الشّبَهَ المذكورَ هو ممتازٌ عن العقل وعن التعقّلِ الإلهيّ كما هو واضحٌ، وقد يمتنعُ أنّ اللّهَ يعقلُ شيئًا بشَبَهٍ ممتازٍ عنه، وإلاّ لاحتاج اللّهُ إلى شيءٍ مخلوقٍ ممتازٍ عنه ليعقلَ به، وهذا مُحالٌ؛ **وثالثُها** أنّ الشّبَهَ المذكورَ هو مبدأٌ فاعلٌ لإبرازِ التّعقّلِ كما يبانُ في الملاكِ والانسان، والأمرُ ظاهرٌ: إنّ التّعقّلَ الإلهيَّ ليس له مبدأٌ فاعلٌ، وخاصّةً إذا كان المبدأُ مخلوقًا؛ **ورابعُها** أنّ الشّبَهَ المذكورَ هو مبدأٌ محرّكٌ للعقلِ حركةً داخلةً، بالقياسِ إلى فعلِ التّعقّل، وهذا الأمرُ هو غريبٌ من اللّه.

فتبقّى أنّ الأشياءَ المعروفةَ من اللّهِ هي موضوعٌ مادّيٌّ للتّعقّلِ الإلهيّ. والموضوعُ المادّيُّ، نسبتُه إلى العقلِ كنسبةِ الشّرطِ الخارجِ الذي لا يفعلُ شيئًا في القوّةِ الفاعلة، وذلك أنّ العقلَ الإلهيّ من ذاتِه هو كاملٌ غايةَ الكمالِ، وقادرٌ أن يعقلَ كافّةَ الأشياءِ على ما هي في ذاتِها؛ فإذا كان الشّيءُ كذا عُرِف من اللّه أنّه كذا، وإذا كان بحالةٍ أخرى عُرِف أنّه بحالةٍ أخرى، وهذا لا يدلُّ على تغييرٍ في ذاتِ اللّه أو في ذاتِ تعقّلِه، لأنّ ذاتَ التّعقّلِ الإلهيّ هو [هي] واحدٌ مع اللاّهوت ولا تحتملُ شيئًا من التّغيير. ولكنْ، يدلُّ على تغيّرٍ في الأشياءِ المعقولةِ، وفي تسميةِ التّعقّلِ، لكونِ قبلَ ما يكونُ الشّيءُ كذا بتعيينٍ، فالعقلُ الإلهيُّ هو غيرُ معيّنٍ أن يعقلَه كذا، مثلما أنّ قبلَما يَحضرُ الجسمُ في هذا المكانِ، فالحضورُ الإلهيُّ هو غيرُ معيّنٍ أن يحضرَ مع الجسمِ في ذلك المكان، وذلك أنّ عدمَ التّعيينِ هو على صنفَين: **الأوّل**، عدمُ التّعيينِ الداخلِ، وهو إذا نَقصَ شيءٌ مطلوبٌ لإقامةِ التّسميةِ، بحيثُ أنْ يتغيّرَ الشّيءُ في داخلِه إذا حصل [حصلت] تلك التّسميةُ، كقولنا: إنّ الانسانَ قبلما يعقلُ الحجرَ، فهو غيرُ معيّنٍ أن يعقلَه بعدمِ التّعيينِ الداخلِ، لأنّه إذا عقلَه فيتغيّرُ في داخلِه، إذ يعقلُه بتعقّلٍ وجوديٍّ ممتازٍ عن ذاته، أي عن ذاتِ العاقل تمييزًا حقيقيًّا؛ وهذا الأمرُ هو بعيدٌ عن اللّه، لأنّ اللّهَ لا يفعلُ شيئًا بفعلٍ ممتازٍ عن ذاته تمييزًا حقيقيًّا، من طريقِ أنّه كاملٌ في ذاتِه الشّريفة،

[illegible]

ولا يَنقصُه ولا يَزيدُه شيءٌ من الكمالِ أصلاً. **الثّاني**، عدمُ التّعيينِ الخارج، وهو إذا نقصَ شيءٌ مطلوبٌ لإقامةِ التّسميةِ، بحيثُ أنْ لا يتغيّرُ الشّيءُ في ذاتِه، عند حضوره ولا عند عدمِ حضوره، كقولنا: إنّ اللّهَ، قبلَ حضورِ الانسانِ في هذا المكان، هو غيرُ معيّنٍ أن يحضرَ معه في هذا المكان من طريقِ أنّه يمكنُ أنّ الانسانَ لا يحضرُ في هذا المكانِ أبدًا. ولكنّ عدمَ هذا التّعيينِ ليس هو داخلاً، بل هو خارجٌ لكونِ اللّهِ من دونِ تغييرِ داخلٍ، يُقالُ إنّه حاضرٌ مع الانسانِ في المكانِ، إذا كان الانسانُ حاضرًا فيه. وبهذا المعنى، يُقالُ إنّ العقلَ الإلهيَّ غيرُ معيّنٍ أن يعقلَ الأشياءَ من حيثُ أنّ الأشياءَ هي غيرُ معيّنةٍ أن تكونَ كذا أم كذا، وليس من حيثُ أنّ التّعقّلَ الإلهيَّ هو غيرُ معيّنٍ أن يكونَ كذا من جانبِ الذّات، لأنّ تعقّلَ اللّهِ من جانبِ الصّورة والذّات لا يمتازُ عن اللاّهوتِ بشيءٍ من التّمييزِ الحقيقيِّ والتّقديريّ، وإنِ امتاز عنه تمييزًا تقديريًّا من جانبِ التّسميةِ والاضافة. **وإنْ قلتَ** قد يتغيّرُ تعقّلُ اللّهِ على تغييرِ الأشياءِ، لأنّ تعقّلَ اللّهِ حالتُه كحالةِ المرآة، ومثلما أنّ المرآةَ تحضرُ الأشياءَ المتغيّرةَ على ما هي في ذاتِها، هكذا يعقلُ اللّهُ الأشياءَ كما هي في ذاتِها، **فأجبتُك:** هذا يدلُّ أنّ التّعقّلَ الإلهيَّ يتغيّرُ على تغييرِ المعقولاتِ من جانبِ التّسميةِ والاضافة، وليس من جانبِ الذّات، مثلما أنّ الحائطَ الأبيضَ إذا كان قُبالَه حائطٌ آخرُ أبيضُ كان شبيهًا به، وإذا اسودّ ذلك الحائطُ كان مختلفًا عنه، وذلك جميعُه يصيرُ من دونِ تغييرِ ذاتِ الحائط. وهكذا، التّعقّلُ الإلهيُّ يتغيّرُ من جانبِ الاضافةِ الخارجةِ نحو الأشياءِ المعقولةِ، ولا يتغيّرُ من جانبِ الذّات والصّورةِ الدّاخلة. ومثالُه في أزليّةِ اللّهِ، بالنّسبةِ إلى الزّمانيّات، وفي حضورِ اللّهِ في المكانِ بالنّسبةِ إلى الأجسامِ المتمكّنة، وفي كافّةِ الأوصافِ الممكنةِ بالنّسبةِ إلى البرايا.

جوابُ الأوّلِ: نقولُ إنّه يمتنعُ أنّ المخلوقاتِ تبعثُ شبهَها إلى الخالق، لأنّه ممتنعٌ أنّ الباريَ يعقلُ الأشياءَ بشبهٍ ممتازٍ عن ذاتِه الشّريفة. **جوابُ الثّاني:** لا شيءَ من الفواعلِ المخلوقةِ يقدرُ أن يبعثَ شبهَ الخلائقِ إلى اللّهِ، لامتناعِ هذه الأشباهِ الممتازةِ عن اللّهِ،

[illegible]

كما تبيّن سابقًا.

الفصلُ الثّالثَ عشَرَ
هل اللّهُ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ معرفةً خصوصيّة

اعتراضٌ أوّلُ: قال بعضُ المتقدّمين: ليس يعرفُ اللّهُ كافّةَ الأشياءَ معرفةً خصوصيّة، بل معرفةً عامّة، لأنّ اللّهَ إنّما يعرفُ الأشياءَ في ذاتِه تعالى من حيثُ أنّها علّةٌ لوجودِ كافّةِ الأشياء، وذاتُ اللّهِ هي علّةٌ عامّة، إذن يعرفُ اللّهُ الأشياءَ معرفةً عامّة.

اعتراضٌ ثانٍ: بقدرِ ما تبتعدُ ذاتُ الخليقةِ عن ذاتِ اللّه، بقدرِ ذلك تبتعدُ ذاتُ اللّهِ عن ذاتِ الخليقة. ولكنْ، لا تُعرفُ ذاتُ اللّهِ بذاتِ الخليقة إلاّ عمومًا ومبهمًا، إذن ولا تُعرفُ ذاتُ الخليقةِ بذاتِ اللّه إلاّ عمومًا ومبهمًا.

اعتراضٌ ثالثٌ: المعرفةُ الخصوصيّةُ هي ما تصيرُ بشبهِ الشّيء، واللّهُ لا يعرفُ البرايا بشبهِها، كما تبيّن، إذن لا يعرفُ اللّهُ البرايا بمعرفةٍ خصوصيّة.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ بمعرفةٍ خصوصيّة. **وبيانُه** أنّ معرفةَ الشّيءِ هي على نوعَين: **أحدُهما** معرفةٌ خصوصيّةٌ وهي ما يُعرفُ بها الشّيء فردًا فردًا، كمن يبصرُ زيدًا ويوحنّا وسمعان ويميّز واحد [واحدًا] عن آخرَ؛ **والثّاني** معرفةٌ عامّة مبهمة، وهي ما يُعرفُ بها الشّيءُ مبهمًا بغيرِ تمييزٍ، كمن يبصرُ من بعيدٍ عسكرًا، فيرى أنّهم أناسٌ، ولكنْ لا يفرّقُ بعضَهم عن بعض. والأمرُ ظاهرٌ: إنّ المعرفةَ الخصوصيّةَ هي معرفةٌ واضحةٌ كاملةٌ، والمعرفةُ العامّةُ هي معرفةٌ ناقصةٌ غيرُ واضحة. ومعرفةُ اللّهِ هي كاملةٌ غايةَ الكمالِ، كما هو واضحٌ، إذن اللّهُ يَعرفُ كافّةَ الأشياءِ معرفةً خصوصيّة. وإثباتُ ذلك أنّ الأشياءَ، إمّا هي موجودةٌ، وإمّا ممكنةُ الوجودِ. والموجودةُ يَلزمُ أن يعرفَها اللّهُ فردًا فردًا لأسبابٍ: **أوّلُها** أنْ لا شيءَ يوجدُ إلاّ عن أمرِ اللّهِ أو عن إذنِه، فلا بدّ أنّه يخرجُ إلى الوجودِ أمام عينيه. **وثانيها** أمْ لا شيءَ يَثبتُ في الوجودِ إنْ لم يحفظْه اللّهُ، ولا يقدرُ اللّهُ أن يحفظَ شيئًا إنْ لم يعرفه فردًا. **وثالثُها** أنّ كافّةَ الموجوداتِ هي موجودةٌ في واحدٍ من أماكنِ العالم، لأنّه خارج [خارجًا] عن العالمِ ليس يوجدُ شيئًا مخلوقاً [شيءٌ مخلوقٌ]، واللّهُ فيملا [يملأُ] كلَّ مكانٍ، إذن هو حاضرٌ لكافّةِ الأشياء فردًا فردًا، وبالالتزام: يَعقلُها تعقّلاً خصوصيًّا. وأمّا الأشياءُ الممكنةُ الوجودِ، فيلزمُ أن يعقلَها اللّهُ فردًا فردًا أيضًا، لأسبابٍ: **أوّلُها** أنّ اللّهَ، بمعرفةٍ خصوصيّةٍ واحدة، يعقلُ الشّيءَ إذ كان ممكنًا وإذ هو موجودًا [موجودٌ]. وإلاّ، إذا عرف اللّهُ الممكنَ بنوعٍ، والموجودَ بنوعٍ

آخرَ، لَحَصل تغييرٌ في المعرفةِ الإلهيّة. **وثانيها**، لأنّ الممكنَ هو الذي يقدرُ اللّهُ على افتعالِه، وقدرةُ اللّهِ تلاحظُ سائرَ الأشياءِ فردًا فردًا، اذن معرفتُه أيضًا تمتدُّ إلى كلِّ الأشياءِ عمومًا وخصوصًا. **وثالثُها** أنّ معرفةَ الممكنِ عمومًا هي ناقصةٌ ومخصوصةٌ بالبرايا، وأمّا معرفةُ اللّهِ فهي كاملةٌ غايةَ الكمال. "وإثباتُه أيضًا كما جاء في الاصحاحِ ١ من سفر التّكوين: ورأى اللّهُ كلَّ ما فعل؛ وفي الاصحاحِ ٥ من الأمثال: كلُّ طرقِ الانسانِ واضحةٌ أمام عينيه؛ وفي الاصحاح ٤ من رسالةِ العبرانيين: كلُّ شيءٍ عالنٌ مكشوفًا [مكشوفٌ] أمام عينيه؛ وفي الاصحاح ٨ من متّى: واحدٌ من العصافير لا يسقطُ على الأرضِ من دونِ إرادةِ أبيكم.
قياسٌ آخرُ: معرفةُ اللّهِ تمتدُّ بقدرِ ما تمتدُّ قوّتُه، لأنّ القوّةَ والمعرفةَ هما واحدٌ في اللّه، ولكنّ قوّةَ اللّهِ تمتدُّ نحو كلِّ فردٍ من الأفراد كما مرّ، إذن معرفتُه أيضًا تمتدُّ نحو كلِّ فردٍ من الأفراد."[٣]

جوابُ الأوّلِ: نقولُ إنّ اللّهَ، إذا عرف ذاتَه، عرفَ كافّةَ الأشياءِ عمومًا وخصوصًا، لأنّ الطّبيعةَ الإلهيّةَ هي علّةٌ عامّةٌ وخصوصيّةٌ لسائرِ الأشياء.

جوابُ الثّاني: نسبةُ الخليقةِ إلى اللاهوت هي كنسبةِ النّاقصِ إلى الكامل، وقد يمكنُ أن يُعرفَ بالكاملِ النّاقصُ، ولا ينعكسُ. **جوابٌ آخرُ**: البشرُ، لنقصِ معرفتِهم، ينتجون العلّةَ عن المعلولِ، ولا ينعكسُ. وأمّا اللّهُ، لكمال [فلكمالِ] علمِه، يعرفُ ذاته في الخلائقِ، ويعرفُ الخلائقَ في ذاته. **جوابٌ ثالثٌ**: لو صحّ القياسُ الموردوُ لَحصل أنْ لا يمكنُ أن نُبصرَ شيئًا بالمرآةِ مثلما لا نقدرُ أن نُبصرَ المرآةَ بشيء، لأنّ نسبةَ المرآةِ إلى الحائطِ مثلاً هي كنسبةِ الحائطِ إلى المرآة. ولكنْ، إذا تبصّرنا في الحائطِ لا نرى المرآة، إذن ولا نرى الحائطَ إذا تبصّرنا بالمرآة؛ وهذا مُحالٌ.

جوابُ الثّالثِ: قد مرّ أنّ الشّبهَ المعقولَ الذي يعرفُ به اللّهُ كافّةَ الأشياءِ لا يمتازُ عن ذاتِه تعالى. وأمّا قولُه إنّ المعرفةَ الخصوصيّةَ تصيرُ بشبهِ الشّيءِ، فجوابُه أنّ شبهَ الشّيءِ، إمّا هو منبعثٌ عن ذاتِ الشّيء أو عن غيرِه، وإمّا هو ذاتُ العاقلِ من حيثُ أنّها تُضافُ إلى الشّيءِ المعقول. ففي الخلائقِ، تصيرُ المعرفةُ الخصوصيّةُ بالنّوعِ الأوّل، وفي الخالقِ بالنّوعِ الثّاني.

الفصلُ الرّابعَ عشَرَ
هل اللّهُ يدركُ كافّةَ الأشياءِ

الادراكُ هو أن يُعرفَ الشّيءُ بقدرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ.

فنقولُ إنّ اللّهَ يدركُ كافّةَ الأشياءِ. **وبيانُه أوّلاً** أنّ إدراكَ الأشياءِ هو كمالٌ محضٌ ناجٍ عن كلِّ نقص، **وبالالتزام**: مخصوصٌ في اللّهِ الذي يحوي كلَّ الخيراتِ المحضة.

البرهانُ الثّاني: إنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ كما تقدّم، يحصلُ أنّه يدركُ سائرَ الأشياءِ، وإلاّ لَوُجد شيءٌ مجهولٌ منه تعالى، لأنّ الذي ليس هو مدروكًا فهو مجهولٌ من هذا الجانب، كقولِنا: إذا عرفنا حجرًا ولم نُدركه لَكان الحجرُ مجهول [مجهولاً] منّا، من حيثُ الخواصُّ التي لا ندركُها فيه.

البرهانُ الثّالثُ:

٣- هذا المقطع يبدأ عموديًا في الهامش الأيمن، وينتهي أفقيًّا في أعلى الصفحة.

[illegible]

[illegible]

إذا وُجد شيءٌ غيرَ مدروكٍ من اللهِ لأَمكنَ أنّ الخليقةَ تستخبرُ اللهَ عن ذلك كيف هو وما هي كلُّ خواصِّه وإلى أيّ شيءٍ يُضافُ وماذا يحصلُ عنه من المنفعةِ والضَّررِ وما أشبه، وكان اللهُ غيرَ قادرٍ أن يجاوبَ إلى استفهامِها بسببِ عدمِ إدراكِ الأشياءِ، وإذا جاوبها لَقالَ إنّه لا يعرفُ ذلك، وإذا قال إنّه يعرفُ ذلك لَكذبَ، وإذا جاوبها تصديقًا لَكانَ قابلاً أن يَضَلَّ مثلما هو قابلٌ الضَّلالَ من أثبتَ شيئًا من الأشياءِ التي لا يعرفُها معرفةَ اليقين، وهذه الأمورُ جميعُها هي بعيدةٌ عن حكمةِ اللهِ ومعرفتِه.

البرهانُ الرّابعُ: الادراكُ هو أن يُعرفَ الشّيءُ بقدرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ. وبقدرِ ما يحوي الشّيءُ من الخواصِّ، بقدرِ ذلك هو قابلٌ أن يُعرفَ، لأنّ المعرفةَ هي على تقديرِ حالِ المعروف، ولا شيءَ يحوي شيئًا من الخواصِّ إذ لم يعرفْه اللهُ، لأنّه تعالى يَعرفُ كافّةَ الممكناتِ والموجودات، كما تبيّن في الفصلِ المقدّمِ ذكرُه؛ إذن لا شيءَ هو غيرُ مدروكٍ من اللهِ.

اعتراضٌ: لا يدركُ اللهُ سائرَ الأشياء، لأنّ من تصوّر الادراكَ أن يُعرَفَ الشّيءُ بقدرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ، واللهُ لا يعرفُ كلَّ شيءٍ بقدرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ لأسبابٍ: **أوّلُها** أنّ الأشياءَ المادّيّةَ هي قابلةٌ أن تُعرفَ بالحواسِّ ما لا يُطلَقُ على اللهِ؛ **وثانيها** أنّ كلَّ شيءٍ هو قابلٌ أن يُعرَفَ بمعرفةٍ ناقصة؛ **وثالثُها** أنّ كلَّ شيءٍ هو قابلٌ أن يُعرفَ بمعرفةٍ كاذبة؛ **ورابعُها** أنّ كلَّ شيءٍ هو قابلٌ أن يُعرفَ بتصوّرٍ وحكمٍ واستدلال. وهذه الأشياءُ لا تُقالُ على اللهِ.

جوابٌ: مثلما أنّ القدرةَ الإلهيّةَ لا تمتدُّ إلى الممتنعاتِ، ولكنْ إلى الممكناتِ وحدَها، هكذا الادراكُ الإلهيُّ لا يتّفقُ مع معرفةٍ ناقصةٍ، لا من جانبِه، ولا من جانبِ الأشياءِ المدروكة. **جوابُ الأوّلِ:** نقولُ إنّ الذي يعرفُه العقلُ البشريُّ بواسطةِ الحواسِّ فيعرفُه العقلُ الإلهيُّ من دونِ حواسَّ بأشرفِ نوعٍ، مثلما أنّ الذي يَحويه الصّنمُ من الكمالِ فيحويه الصّنّامُ بأكملِ نوعٍ. **جوابُ الثّاني:** الذي تعرفُه الخلائقُ بمعرفةٍ ناقصةٍ فيعرفُه اللهُ بمعرفةٍ كاملة، مثلما أنّ الذي يعرفُه التّلميذُ بمعرفةٍ ناقصةٍ يعرفُه المعلّمُ بمعرفةٍ كاملة. **جوابُ الثّالثِ:** المعرفةُ الكاذبةُ لا توافقُ لخواصِّ الشّيء، وبالالتزامِ: لا تعرفُ عن المعقولِ شيئًا. **جوابُ الرّابعِ:** الذي لا تعرفُه البرايا بتصوّرٍ وحكمٍ واستدلالٍ، إنّما يدركُه اللهُ بنوعٍ آخرَ أشرفَ غايةً.

[illegible]

الفصلُ الخامسَ عشَرَ
هل اللّهُ يعرفُ ذاتَه

اعتراضٌ أوّلُ قال: ليس يعرفُ اللّهُ ذاتَه، لأنّ المعقولَ يكمّلُ العاقلَ، وذاتُ اللّهِ لا تكمّلُ اللّهَ لأنّ اللّهَ لا يمتازُ عن ذاتِه، إذن لا يعقلُ اللّهُ ذاتَه.

اعتراضٌ ثانٍ: التّعقّلُ يوردُ إضافةً ضروريّةً إلى الموضوعِ المعقول. والاضافةُ، إنّما هي بين شيئين ممتازين، واللّهُ لا يمتازُ عن ذاته، اذن ولا يَعقلُ ذاتَه.

اعتراضٌ ثالثٌ: الذي يعرفُ ذاتَه إنّما ينعطفُ عقلُه إلى ذاته. والانعطافُ إنّما يكونُ على تقديرِ خروجِ الشّيءِ عن ذاته، واللّهُ لا يخرجُ عن ذاتِه، إذن ولا يَعرفُ ذاتَه.

فنقولُ إنّ اللّهَ يعرفُ ذاتَه بذاته. **وبيانُه أوّلاً**، كما جاء في الاصحاحِ الثّاني من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ قورنثية: إنّ الرّوحَ يفحصُ كلَّ شيءٍ، وأغوارَ اللّهِ أيضًا. وقالتِ الكنيسةُ المقدّسةُ في ليلة الأحد [illegible] هذا معناه أنّ اللّهَ منه وله يعرفُ ذاتَه.

البرهانُ الثّاني: إنْ لم يعرفِ اللّهُ ذاتَه لكان جاهلاً جدًّا، من حيثُ أنّ الذّاتَ الإلهيّةَ هي أشرفُ من سائرِ الأشياء. والذي لا يعرفُ الموضوعَ الأشرفَ فهو جاهلٌ جدًّا، ومعرفتُه ناقصةٌ محدودةٌ، ما يَمتنعُ أن يُقالَ على اللّه.

البرهانُ الثّالثُ: اللّهُ هو سعيدٌ غايةَ السّعادةِ، لأنّه خيرٌ محضٌ ناجٍ من كلِّ نقص. والسّعادةُ إنّما تقومُ بفعلِ العقلِ والارادةِ، أعني بمعرفةِ الموضوعِ السّعيدِ ومحبّتِه. وموضوعُ السّعادةِ إنّما هو اللّهُ، لأنّ موضوعَ السّعادةِ هو الخيرُ الأعظمُ، والخيرُ الأعظمُ هو اللّهُ، إذن اللّهُ يعرفُ ذاتَه ويحبُّها.

البرهانُ الرّابعُ: قد مرّ أنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ في ذاتِه. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ يعرفُ ذاتَه كاملاً، لأنّ الذي يعرفُ شيء [شيئًا] بشيء إنّما يعرفُ كلاهما [كليهما]. وهذه البراهيُن تبيّنُ أنّ اللّهَ يعرفُ ذاتَه.

وأمّا البرهانُ على أنّ اللّهَ يعرفُ ذاتَه بذاتِه، فيقومُ على ثلاثةِ أصنافٍ: **الأوّلُ**، لأنّ العاقلَ والمعقولَ والتّعقّلَ والشّبَهَ المعقولَ هي واحدٌ في اللّهِ، كما تبيّن أعلاه. **والثّاني**، لأنّ الذي يعقلُ به اللّهُ ذاتَه لا بدّ أن يكونَ شَبَهًا مناسبًا لها، وإلاّ لكان تعقّلُ اللّهِ شنيعًا، لأنْ إذا كان الشّبَهُ المعقولُ غيرَ مناسبٍ للشّيءِ المعقولِ، يلزمُ أن يُعقلَ الشّيءُ خلافَ ما هو في ذاتِه، كقولِنا: إذا أردنا أن نعقلَ إنسانًا، وكان الشّبَهُ المعقولُ شَبَهَ فرسٍ، فلا يُعقلُ الانسانُ لائقًا، ولكنّ الشّبَهَ المناسبَ

[illegible]

لذاتِ اللّه يُمتنعُ أن يكونَ سوى الذّاتِ الإلهيّة، لأنْ لا شيءَ من البرايا يناسبُ اللاهوتَ كاملاً، إذ يلزمُ أنّ اللّهَ يعقلُ ذاتَه بذاته. **والثّالثُ**، لأنّ أفعالَ الفاعلِ هي على ضربَين: أحدُهما فعلٌ متعدٍّ، وهو الذي يتعدّى من الفاعلِ إلى غيرِه، كقولِنا الضّربُ ونحتُ الصّنم؛ والآخرُ لازمٌ، وهو ما يَستقرُّ بالفاعلِ ولا يفارقُه كفعلِ التّعقّل. والفعلُ المتعدّي قد يُدعى فعلاً خارجًا. والفعلُ اللازمُ يُدعى فعلاً داخلاً وباطنًا. والأمرُ ظاهرٌ أنّ الفعلَ المتعدّيَ يَطلبُ تمييزَ الفاعلِ عن المفعولِ به، كما يبانُ في الضّاربِ والمضروبِ وفي النّاحتِ والمنحوت. وأمّا الفعلُ اللازمُ فلا يَطلبُ هذا التّمييزَ، لأنّ نفسَنا تعقلُ ذاتَها وتحبُّ ذاتَها، وكذلك اللّهُ يعقلُ ذاتَه. وهذا الفرقُ بين اللّهِ بالقياسِ إلى ذاته، وبين البرايا بالقياسِ إلى ذاتِها، لأنّ اللّهَ من حيثُ أنْ لا توجدُ فيه عوارضُ ولا أفعالٌ ممتازةٌ عن طبيعتِه فيفعلُ الأفعالَ اللازمةَ بذاتِها، أعني يعقلُ ذاتَه بذاته ويحبُّ ذاتَه بذاته. وأمّا البرايا فمن حيثُ أنّ أفعالَها هي عوارضُ ممتازةٌ عنها، فلا تفعلُ الأفعالَ اللازمةَ بذاتِها، بل بفعلٍ ممتازٍ عنها، ولهذا لا تَعقلُ ذاتَها بذاتِها، ولكن بتعقّلٍ ممتازٍ عنها.

جوابُ الأوّل: نقولُ إنّ في البرايا المعقولُ يكمّلُ العاقلَ، لأنّ العاقلَ يكمّل بتعقّلِ المعقولِ، وذلك أنّ العاقلَ المخلوقَ هو ناقصٌ، وهو بالقوّةِ إلى اكتسابِ كمالاتٍ عديدةٍ داخلةٍ وخارجة. وأمّا اللّهُ فلا يَكمّلُ بالمعقولِ، لأنّه كاملٌ غايةَ الكمالِ، ولا يكتسبُ شيئًا من الكمالِ عند تعقّلِ الأشياء. **وإنْ قلتَ**: إنْ لم يكتسبِ اللّهُ كمالاً عند تعقّلِ الأشياءِ، فلماذا يعقلُها، **فأجبتُك**: إنّما يعقلُها لأنّه كاملٌ غايةَ الكمالِ، وليس حتّى يحصّلَ كمالاً جديدًا مثلما أنّه يخلقُ العالمَ من حيثُ أنّه ذو قدرةٍ غيرِ محدودةٍ، وليس قصدًا لتحصيلِ شيءٍ من القدرةِ.

جوابُ الثّاني بتسليمِ الكبرى ونفيِ الصّغرى، لأنّه معلومٌ أنّ العاقلَ يُضافُ إلى المعقولِ، لأنْ لا يمكنُ أن نفهمَ عاقلاً من دونِ معقولٍ، كما أنّا لا نقدرُ [أن] نفهمَ أبًا من دونِ ابن. ولكنْ، لا يلزمُ أنّ كلَّ الاضافاتِ تقدّرُ تمييزَ الأشياءِ، لأنّ معرفتَنا إذ تعرفُ كلَّ المعارفِ عمومًا، فبالالتزام: تعرفُ ذاتَها من حيثُ أنّها واحدةٌ من المعارفِ، مع أنّها لا تتميّزُ عن ذاتِها. وهكذا اللّهُ يعقلُ ذاتَه، مع أنّه لا يتميّزُ عن ذاتِه.

جوابُ الثّالث: انعطافُ العقلِ الإلهيّ إلى ذاتِه لا يُقَدّرُ خروجَه عنها، لأنّ فعلَ التّعقّلِ هو فعلٌ لازمٌ، وبالمتابعةِ: لا يفارقُ العاقلَ.

[illegible]

الفصلُ السّادسَ عشرَ
هل اللّهُ يعرفُ ذاتَه بالخلائق

قد مرّ أنّ اللّهَ يعرفُ ذاتَه بذاتِه، فيجبُ التّبصّرُ هل يعرفُ ذاتَه بالخلائق.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يعقلُ ذاتَه بالخلائق. هذا معناه أنّ اللّهَ، بمعرفةِ الخلائق، يعرفُ ذاتَه أيضًا كما أنّ قولَنا: كلُّ المعارفِ تحوي هذه المعرفةَ أيضًا، وذلك أنّ اللّهَ يدركُ كافّةَ البرايا كما تقدّم. ومن شأنِ الادراكِ أن يعرفَ المدروكَ بقدرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ، أعني: بالنّسبة إلى سائرِ الأشياءِ التي يُضافُ إليها. ومن حيثُ أنّ البرايا تُضافُ إضافةً ضروريّةً إلى الباري، يحصلُ أنّ اللّهَ، بمعرفةِ البرايا، يعرفُ ذاتَه، وهذا ليس هو معناه أنّ البرايا هي شَبَهٌ معقولٌ لعرفانِ الذّاتِ الإلهيّة، لأنّ الشّبَهَ المعقولَ في تعقّلِ اللّه، إنّما هو واحدٌ مع اللاهوت كما تقدّم، ولكنْ معناه أنّ معرفةَ اللّهِ، إذا لاحظتِ البرايا، فلاحظتْ ذاتَها أيضًا. **وإنْ قلتَ:** لو عرفَ اللّهُ ذاتَه، بالنّظر إلى البرايا، لعرفَ ذاتَه بنوعين: أحدُهما أكملُ من الآخرِ، لأنّ معرفةَ ذاتِه بذاتِه هي أكملُ من معرفةِ ذاتِه بالخلائق، إذ ذاتُ اللّهِ تصوّرُه كاملاً بخلافِ البرايا، **فأجبتُك** بنفيِ التّالي، لأنّ المعرفةَ هي واحدةٌ في اللّهِ، إذ لا تتميّزُ عن اللاهوت. يحصلُ أنّ اللّهَ، بمعرفةٍ واحدةٍ، يعرفُ ذاتَه بذاتِه، ويعرفُ ذاتَه بالخلائقِ، مثلما أنْ إذا كان المعلولُ بالقربِ من علّتِه فبنظرةٍ واحدةٍ نرى اثنيهما ونعرفُ العلّةَ في ذاتِها وفي معلولِها.

وقال البعضُ: إذ يعقلُ اللّهُ الخلائقَ، وبتعقّلِها يعقلُ ذاتَه، فلا يتشكّلُ تعقّلُه بشكلِ الخلائقِ، لأنّ اللّهَ لا يأخذُ الشّبهَ المعقولَ عن البرايا، وهذا مفهومٌ وقد أثبتناه أعلاه في الفصلِ الثّانيَ عشرَ.

الفصلُ السّابعَ عشرَ
هل اللّهُ يدركُ ذاتَه

اعتراضٌ أوّلُ قال: ليس يُدركُ اللّهُ ذاتَه، لأنّ الذي يدرك ذاتَه فهو محدودٌ بالنّسبةِ إلى ذاتِه، من حيثُ أنّ الادراكَ هو عرفانُ الشّيءِ بقدرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ. واللّهُ ليس هو محدودًا، ولا بالنّسبةِ إلى ذاته، إذن اللّهُ لا يدركُ ذاتَه.

اعتراضٌ ثانٍ: إذا عَرفَ اللّهُ ذاتَه بقدرِ ما هي قابلةٌ أن تُعرفَ لَوُجدَ حدٌّ وانتهى لعرفانِها، وهذا مُحالٌ.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يدركُ ذاتَه. **وبيانُه أوّلاً** أنّ معرفةَ اللّهِ لا تمتازُ عن الذّاتِ الإلهيّةِ، وبالالتزامِ: هي كاملةٌ بقدرِ ما هو كاملٌ اللاهوتُ. يحصلُ أنّها تدركُ اللاهوتَ.

البرهانُ الثّاني: اللّهُ

[illegible]

يعرفُ ذاتَه بقدْرِ ما هي قابلةٌ أن تُعرفَ، لأنّ القوّةَ العارفةَ في اللّهِ هي بقدْرِ كمالِ الوجود. وكمالُ وجودِ المعرفة هو واحدٌ مع كمالِ وجودِ الذّاتِ الإلهيّة. إذن يَعرفُ اللّهُ ذاتَه بقدْرِ ما هي قابلةٌ أن تُعرفَ، وهذا هو تصوّرُ الادراك.

البرهانُ الثّالثُ: إنْ لم يدركِ اللّهُ ذاتَه لكان في ذاتِه شيءٌ قابلٌ أن يَعرفَ ما لا يعرفُه اللّهُ، وهذا شنعٌ؛ وإلاّ لكانتْ معرفةُ اللّهِ ناقصةً، وكان ذاك الشّيءُ ممتازًا عنها تمييزًا حقيقيًّا. واعلمْ أنّ الشّيءَ هو قابلٌ أن يَعرفَ بقدْرِ ما يحوي من الكمالِ الفعليّ والوجودِ، لأنّ الشّيءَ هو قابلٌ أن يَعرفَ حَسْبما هو في ذاتِه. ولكنّ ذاتَ اللّهِ هي كاملةٌ محضًا، إذن هي قابلةٌ أن تَعرفَ بكمالٍ محض. والكمالُ المحضُ لا يختصُّ إلاّ بعقلِ اللّه. إذن لا يمكنُ أن تُدركَ إلاّ من عقلِ اللّه.

جوابُ الأوّلِ: نقولُ إنّه يجوزُ القولُ إنّ اللّهَ محدودٌ بالنّسبةِ إلى ذاتِه، لأنْ مثلما يُنسبُ المحدودُ إلى المحدودِ، هكذا يُنسبُ غيرُ المحدودِ إلى غيرِ المحدود؛ أعني عقلَ اللّهِ إلى ذاتِه. ولكنْ، يجبُ أن نفهمَ ذلك بالسّلبِ أكثرَ من الايجابِ، لأنّ معنى قولِنا إنّ اللّهَ محدودٌ بالنّسبةِ إلى ذاته، لا يدلّ أنّه محدودٌ مطلقًا، ولكنْ أنّه هكذا يَعرفُ ذاتَه حتّى لا يَجهلَ منها شيئًا، مثلما أنّ معنى قولِنا إنّ اللّهَ هو في ذاتِه، لا يدلُّ أنّه محتوىً في ذاتِه مثلما يُحتوى الانسانُ في البيتِ والنّفسُ في الجسد، ولكن يدلُّ أنّه لا يُحتوى في غيرِه.

جوابُ الثّاني: نقولُ إنّ عرفانَ اللّهِ له انتهاءٌ في العاقلِ والمعقولِ، وليس بالكمال، لأنّ شخصَ العاقلِ ينتهي إلى ذاتِه المعقولةِ، ولكنّ العاقلَ والمعقولَ والتّعقّلَ هم كاملين [هي كاملةٌ] بلا انتهاءٍ. **وإنْ قلتَ** إنّ الكمالَ هو واحدٌ مع العاقلِ والمعقول، إذن إنْ وُجد انتهاءٌ في العاقلِ والمعقولِ لَوُجدَ في الكمالِ أيضًا، **فأجبتُك** بتسليمِ المقدّمِ وسلبِ التّالي، لأنّ قولَنا: إنّه يوجدُ انتهاءٌ في العاقلِ والمعقولِ، لا يدلُّ أنّهما متناهيان في ذاتِهما، ولكنْ أنّ العاقلَ في اللاهوت إذا عَقَلَ ذاتَه إنّما ينتهي تعقُّله إلى ذاته، وإنْ كان غيرَ متناهٍ هو وذاتُه، لأنْ كما نقولُ: إنّ اللّهَ هو هذا سوى غيرِه، هكذا نقولُ: إنّ تعقّلَ اللّهِ لذاته يلاحظُ ذاتَه سوى غيرِها. هذا يدلُّ على التّناهي الخارجِ، وليس على التّناهي الدّاخلِ، لأنّ التّناهيَ الداخلَ يقومُ بمحدوديّةِ كمالِ الشّيءِ مثلما هو الانسانُ متناهٍ. وأمّا التّناهي الخارجُ فلا يطلبُ محدوديّةَ الشّيءِ، بل إنّما ينفي غيرَه مثلما أنّ قولَنا: إنّ اللّهَ هو هذا، ينافي لمَن كان سوى اللّهِ. هذا ما قصدناه بقولِنا: إنّ اللّهَ محدودٌ بالسّلبِ أكثرَ من الايجاب.

الفصلُ الثّامنَ عشرَ
هل اللّهُ يعرفُ البرايا بذاته

[illegible]

قد مرّ أنّ اللّهَ يعرفُ ذاتَه بذاتِه وبالبرايا، فيجبُ التّبصّرُ: هل يعرفُ البرايا بذاتِه وبذاتِها. ومعنى قولِه: إنّ اللّهَ يعرفُ البرايا بذاتِه، هو أنّه إذا درك [أدرك] ذاتَه عرفَ بها الخلائقَ من حيثُ أنّها معلولاتُها. ومعنى قولِه: إنّ اللّهَ يعرفُ البرايا بذاتِها، هو أنّ معرفتَه تنتهي إلى ذاتِ الخلائق.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يعرفُ البرايا بذاتِه. **وبيانُه** أنّ اللّهَ يدركُ ذاتَه كما مرّ. والذي هو مدروكٌ إنّما يَعرفُ بقدْرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ. أعني: يَعرفُ معرفةً كلّيّةً تلاحظُ كافّةَ الخواصِّ والاضافاتِ المخصوصةِ به. والذّاتُ الإلهيّةُ مخصوصٌ بها أن تحويَ كافّةَ البرايا، وأن تُضافَ إليها كإضافةِ العلّةِ إلى المعلول. يُحصّلُ أنّ اللّهَ إذا درك [أدرك] ذاتَه يعرفُ كافّةَ البرايا بها، كما أنّ الذي يدركُ العلّةَ يعرفُ بها سائرَ معلولاتِها. والذي يدركُ الانسانَ، يَعرفُ سائرَ خواصّه. والذي يدركُ الخليقةَ، يتوصّلُ إلى معرفةِ الخالق.

اعتراضٌ أوّلٌ: اللّهُ يَعرفُ الخليقةَ في ذاتها، إذن لا يعرفُها في ذاتِه. **جوابٌ** بنفيِ النّتيجةِ، لأنّ اللّهَ، بمعرفةٍ واحدةٍ، يدركُ كافّةَ الأشياءِ، ويعرفُ البرايا بذاتِه وبذاتِها.

اعتراضٌ ثانٍ: لو عَرفَ اللّهُ البرايا في ذاتِه، لَعرفَها بنوعِ الاستدلالِ، أعني لأَستدلَّ المعلولَ عن العلّة؛ وقد مرّ أنّ الاستدلالَ بعيدٌ عن اللّه. **جوابٌ** بمنعِ التّالي، لأنّ الاستدلالَ قسمان: **الأوّلُ** هو أن يُعرفَ شيءٌ أوّلاً، ثمّ يُعرفَ عنه شيءٌ آخرُ؛ وأمّا اللّهُ يعرف [فيَعرفُ] ذاتَه والبرايا معًا. **والثّاني** هو أنّ معرفةَ شيءٍ تُحرّكُ إلى معرفةِ شيءٍ آخرَ، بحيثُ أنّ معرفةَ التّالي تَتعلّلُ عن معرفةِ المقدّم. وأمّا معرفةُ البرايا فلا تتعلّلُ عن معرفةِ الذّاتِ الإلهيّةِ، لأنّ اللّهَ، بمعرفةٍ واحدةٍ غيرِ معلولةٍ، يعرفُ ذاتَه بذاتِه، ويعرفُ ذاتَه بالخلائقِ، ويعرفُ الخلائقَ بذاتِه، ويعرفُ الخلائقَ بذاتِها، وذلك لأجلِ كمالِ المعرفةِ الإلهيّةِ التي تَعرفُ كلَّ شيءٍ معًا.

الفصلُ التّاسعَ عشرَ
هل اللّهُ يعرفُ البرايا بذاتِها

إنّ الشّيءَ يُعرفُ على نوعين: **الأوّلُ** بذاته، من دونِ وسيطٍ مثلما أنْ إذا بصرنا البيتَ بذاتِه؛ **والثّاني** بغيرِه، أي بواسطةِ غيرِه، مثلما أنْ إذا بَصرنَا البيتَ بالمرآة.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يَعرفُ البرايا بذاتِها، مثلما يَعرفُها بذاتِه. هذا معناه أنّ معرفةَ اللّهِ للبرايا

تنتهي إليها في ذاتِه، مثلما ينتهي بصرُ البيتِ إلى البيتِ بذاتِه، وليس معناه أنّ الشّبَهَ المعقولَ مأخوذٌ عن ذاتِ البرايا، لأنّه قد مرّ أنّ الشّبَهَ المعقولَ في اللاهوتِ لا يمتازُ عن ذاتِ اللّه. **وبيانُ المقصدِ أوّلاً** أنّ البرايا هي قابلةٌ أن تُعرفَ في ذاتِها مثلما هي قابلةٌ أن تُعرفَ بذاتِ اللّه، كما أنّ البيتَ هو قابلٌ أن يُبصرَ في ذاتِه مثلما هو قابلٌ أن يُبصرَ بالمرآة.

البيانُ الثّاني: معرفةُ الخلائقِ في ذاتِها لا توردُ شيئًا من النّقصِ في اللّهِ، لأنّ النّقصَ بمعرفةِ الأشياءِ يقومُ بأربعةِ أشياءَ: **الأوّلُ:** إذا تشكّلَ العاقلُ بشكلٍ منبعثٍ إليه من المعقول. **الثّاني:** إذا كان فعلُ التّعقّلِ عَرضيًّا ممتازًا عن العاقل. **الثّالثُ:** إذا عجزَ العاقلُ عن معرفةِ شيءٍ آخرَ أشرفَ. **الرّابعُ:** إذا عُرف الشّيءُ الشّريفُ بتعقّلٍ، والدّنيءُ بتعقّلٍ آخرَ؛ وهذا جميعُه غريبٌ من اللّهِ، الذي يعرفُ سائرَ الأشياءِ الشّريفةِ والدّنيئةِ بمعرفةٍ واحدةٍ غيرِ ممتازةٍ عن ذاتِه القدسيّة، وبشكلٍ غيرِ منبعثٍ من الخلائقِ كما تَبيّن أعلاه. وكما أنّ عقلَ السّيّدِ المسيحِ يَعرفُ المخلوقاتِ في الكلمةِ وفي ذاتِها، هكذا، بالأوفرِ، يجبُ أن نقولَ إنّ العقلَ الإلهيَّ يعرفُ سائرَ الأشياءِ في ذاتِه وفي ذاتِها.

اعتراضٌ أوّلُ: قال مار توما اللاهوتيّ: إنّ اللّهَ يعرفُ ذاتَه بذاتِه، وأمّا سائرُ الأشياءِ فيعرفُها بذاتِه، وليس بذاتِها. **جوابٌ:** قولُه إنّ اللّهَ لا يعرفُ الأشياءَ بذاتِها يدلُّ أنّه لا يعرفُها بشَبَهٍ مأخوذٍ عنها مثلما نعرفُها نحن، ولا يدلُّ أنّ معرفتَه لا تنتهي إلى ذاتِ الخلائقِ من دونِ وسيطٍ، لأنّه قد قال في الفصلِ السّادسِ، من البحثِ الرّابعَ عشرَ، من القسمِ الأوّلِ: إنّ اللّهَ ليس يعرفُ الأشياءَ بذاته فقط، بل أيضًا يعرفُها بطبعِها الخاصّ؛ وفي الفصلِ الثّالثَ عشرَ من البحثِ المذكور: إنّ اللّهَ يعرفُ كلَّ الممكناتِ، ليس من حيثُ أنّها في عللها [عللِها][4] فقط، ولكنْ أيضًا من حيثُ أنّ كلَّ واحدٍ منها هو بذاتِه بالفعل.

اعتراضٌ ثانٍ: لو عرفَ اللّهُ الخلائقَ بذاتِها لَتنوّعَ عملُه عنها، لأنّ التّعقّلَ يتنوّعُ من الموضوعِ الصّوريّ، وهذا مُحالٌ، لأنّ التّعقّلَ يأخذُ كمالَه الذّاتيّ عن الموضوعِ الذي يتنوّعُ منه. وأمّا تعقّلُ اللّهِ فيمتنعُ أن يأخذَ كمالَه عن الخلائقِ. **جوابٌ** بتمييزِ التّالي، لأنّ تنوّعَ العلمِ على صنفَين: **أحدُهما** تنوّعٌ داخلٌ، وهو إذا تكمّلَ العاقلُ بالمعقولِ، وذلك إذا كان الشّبَهُ المعقولُ مأخوذًا عن الشّيءِ المعقولِ، والتّعقّلُ كان ممتازًا عن العاقلِ؛ وهذا لا يليقُ باللّهِ للأسبابِ الموروودةِ أعلاه. **والثّاني** تنوّعٌ خارجٌ، وهو إذا كان العاقلُ كاملاً بذاتِه وما تكمّلَ بالمعقولِ

٤- سنثبتها كذلك حيث ترد.

[illegible]

أصلاً مثلما لا يتكمّلُ الحائطُ الأبيضُ إذا وُضع قُبالَه حائطٌ آخرُ أبيضُ فأُضيف إليه إضافةَ التّشبيهِ؛ وهذا التّنوّعُ يليقُ باللّهِ، لأنّه لا يوردُ شيئًا من النّقص.

اعتراضٌ ثالثٌ: لا يجوزُ أن نَضعَ في اللّهِ تعقّلين: أحدُهما أكملُ من الآخرِ، لأنّ الأوصافَ الإلهيّةَ ليست أكملَ بعضُها من بعضٍ. ولكنّ تعقّلَ الخلائقِ بذاتِ اللّه هو أكملُ من تعقّلِها بذاتِها، كما يبانُ في السّعداءِ الذين يعرفون الخلائقَ بذاتِ اللّهِ أكملَ من ذاتِها. إذن لا يجوزُ أن نضعَ في اللّهِ التّعقّلين المذكورين، بل يجبُ نزعُ تعقّلِ الخلائقِ بذاتها. **جواب:** إذا اعتبرنا التّعقّلين المذكورَين في ذاتهما ليسا اثنين، بل إنّهما واحدٌ، لأنّ اللّهَ بتعقّلٍ واحدٍ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ بقدرِ ما هي قابلةٌ أن تُعرفَ، فتبقّى أن يكونا أكملَ بعضُهما من بعضٍ كحسَبِ توهّمِنا، لأنّا نتوهّمُ أحدَهما كأنّه ممتازاً [ممتازٌ] عن الآخرِ وأكملُ منه، وهذا لا يدلُّ أنّهما أكملُ بعضُهما من بعضٍ بذاتهما، مثلما أنّ المحبّةَ، على رأيِ البعض، هي أكملُ من التّعقّلِ؛ وعلى رأيِ آخرين: التّعقّلُ هو أفضلُ من المحبّة؛ ومع ذلك يجبُ وضعُهما اثنيهما في اللّه. وأمّا قولُه إنّ السّعداءَ يعقلون البرايا في ذاتِ اللّهِ أكملَ من أن يعقلوها بذاتها، فجوابُه أنّ في السّعداءِ التّعقّلاتُ هي عديدةٌ وممتازةٌ بعضُها عن بعضٍ تمييزًا حقيقيًّا، ولهذا يمكنُ أن يوجدَ فيهم تعقّلٌ أكملُ من الآخرِ. وأمّا في اللّه فالتّعقّلُ هو واحدٌ بالذّاتِ والعدد. وإنِ انتهى إلى أشياءَ عديدةٍ، فلا يمكنُ أن يوجدَ فيه تعالى تعقّلٌ أكملُ من الآخر.

اعتراضٌ رابعٌ: تعقّلُ اللّه للبرايا في ذاتِه هو كاملٌ غايةَ الكمالِ. يحصلُ أنّ اللّهَ لا يقدرُ أن يعقلَ البرايا بتعقّلٍ آخرَ جديدٍ في ذاتها، لأنّ هذا التّعقّلَ الجديدَ إمّا أنَ يزيدَ على التعقّلِ الأوّلِ شيئًا من الكمال أم لا. فإنْ زاد على التّعقّلِ الأوّلِ كمالاً، لما كان التّعقّلُ الأوّلُ كاملاً غايةَ الكمال. وإن لم يزيد [يَزِدْ] عليه شيئًا من الكمالِ لكان التّعقّلُ الثّاني عبثًا باطلاً، وهذا مُحالٌ. **جوابٌ:** إنّ التّعقّلَ الثّاني هو واحدٌ بالذّات مع التّعقّلِ الأوّل، ولا يمتازُ عنه إلاّ من طرفِ الأشياءِ المعقولة، مثلما أنّ الحائطَ الأبيضَ إذا كان قُبالَه حائطٌ آخرُ أبيضُ كان شبيهًا به، وإذا كان قُبالَه حائطٌ آخرُ أسودُ كان مختلفًا عنه. والتّشبيهُ والاختلافُ هما واحدٌ في الحائطِ الأبيضِ، ولا يمتازان إلاّ من طرفِ الحائطِ الآخرِ الأبيضِ والأسود. يحصلُ أنّ التّعقّلَ الثّاني لا يَزيدُ شيئًا من الكمالِ على التّعقّلِ الأوّلِ، مثلما أنّ الاختلافَ عن الحائطِ الأسودِ لا يَزيدُ شيئًا من الكمالِ في الحائطِ الأبيضِ، الذي

[illegible]

[illegible]

يَتشبّهُ بحائطٍ آخرَ أبيضَ. ولا يحصلُ من ذلك أنّ التّعقّلَ الثّاني عبثًا باطلاً [عبثٌ باطلٌ]، لأنّه، وإنْ ما زاد شيئًا من الكمالِ على التّعقّلِ الأوّل، فيَزيدُ عليه إضافةً جديدةً إلى معقولٍ آخرَ، كما أنّ الاختلافَ عن الحائطِ الأسودِ يَزيدُ إضافةً جديدةً في الحائطِ الأبيض. **وإنْ سألتَ:** هل هذه الاضافةُ الجديدةُ هي كمالٌ، **فأجبتُك:** إذا اعتبرناها من جانبِ المضاف، فهي كمالٌ محضٌ في اللاهوتِ، ولا تتميّزُ بشيءٍ من التّمييزِ عن التّعقّلِ الأوّل، لأنّها تقومُ بالذّاتِ الإلهيّة، كما أنّ الاختلافَ من طرفِ الحائطِ الأبيضِ المضافِ لا يتميّزُ عن بياضِه، إذِ الأبيضُ لا يختلفُ عن الأسودِ إلاّ بالبياض. وأمّا إذا اعتبرناها من جانبِ المضافِ إليه، فهي كمالٌ ممتزجٌ بنقصٍ، ولا تتميّزُ عن المعقولِ، كما أنّ الاختلافَ من طرفِ الحائطِ الأسودِ المضافِ إليه لا يتميّزُ عن سوادِه، لأنّ الأسودَ لا يختلفُ عن الأبيضِ إلاّ بالسّواد.

الفصلُ العشرون
في أقسامِ العلمِ الإلهيّ

قد مرّ في علمِ اللّهِ عمومًا، فيجبُ التّبصّرُ فيه خصوصًا؛ وأوّلاً، يجبُ أن نضعَ أقسامَه. **وإنْ سألتَ:** كيف ينقسمُ العلمُ الإلهيّ، **فأجبتُك:** أمّا من طرفِ ذاتٍ، أي صورةِ العلمِ والتّعقّلِ، فهو غيرُ منقسمٍ، لأنّه، من هذا الجانبِ، واحدٌ بسيطٌ غيرُ متجزّئ؛ وذلك أنّه من هذه النّاحية لا يمتازُ عن الذّاتِ الإلهيّةِ بشيءٍ من التّمييزِ الحقيقيِّ والتّقديريّ. وأمّا من طرفِ الاضافةِ والتّسمية، فهو منقسمٌ، لأنه من هذا الطّرفِ يُضافُ إلى معقولاتٍ عديدةٍ، البعضُ منها ضروريّةٌ، والبعضُ ممكنةٌ، والبعضُ شرطيّة. وأمّا من حيثُ التّوهّمُ فهو منقسمٌ أيضًا، لأنّا نتوهّمُ علمًا كأنّه ممتازٌ عن غيره. ومثلما نَقسمُ الأوصافَ الإلهيّة، هكذا نقسمُ العلمَ الإلهيّ.

فنقولُ إنّ العلمَ الإلهيَّ على ثلاثةِ أقسامٍ: **القسمُ الأوّلُ** علمٌ ضروريٌّ وعلمٌ ممكنٌ. فالعلمُ الضّروريُّ يُدعى علمَ المعرفةِ البسيطةِ، أو علم طبيعي [علمًا طبيعيًّا]، وهو الذي يُطلقُ على اللّهِ ضرورةً؛ أعني الذي يوجدُ في اللّهِ وجوبًا، وذلك أنّ موضوعَه هو ضروريٌّ واجبٌ، ممكنًا كان أم موجودًا، كقولنا: إنّ اللّهَ موجودٌ، وإنّ الممكنَ ممكنٌ، وإنّ الانسانَ هو حيوانٌ ناطق. وخاصّةُ هذا العلمِ أنّ اللّهَ يَعرفُ به الاقترانَ الذّاتيَّ الواجبَ الموجودَ بين الموضوعِ والمحمولِ، مجرّدًا عن أمرِ الوجودِ، كقولنا: إذا وُجد العالمُ لا يحصلُ شيءٌ من الامتناع. والعلمُ الممكنُ هو الذي يمكنُ أن يوجدَ، ويمكنُ أن لا يوجدَ في اللّه؛ وينقسمُ إلى قسمَين: **الأوّلُ:** علمٌ ممكنٌ مطلقٌ، وقد يُدعى

[illegible]

علم ممكن حضوري [علمًا ممكنًا حضوريًّا] أم علمَ النّظرِ والمشاهدة، وهو الذي يَعرفُ به اللّهُ الأشياءَ الممكنةَ الموجودةَ مطلقًا في بعض الأزمنة، كقولنا: إنّ العالمَ موجودٌ حالاً، وإنّ آدمَ قد وُجد، وإنّ المسيحَ الكذّابَ سوف يوجد. وخاصّةُ هذا العلمِ أن يلاحظَ الممكناتِ الموجوداتِ في بعضِ الأزمنةِ الثلاثة. **والثّاني** علمٌ ممكنٌ شرطيٌّ، وقد يُدعى علم متواسط [علمًا متواسطًا] بين الضروريِّ والممكنِ المطلقِ لأنّه يحوي شيئًا من كلّيّةٍ ما، أم علمَ التّوفيقِ لأنّه ينفعُ لتوفيقِ إسعافِ اللّهِ مع انعتاقِ الخلائق، وهو الذي يَعرفُ به اللّهُ الأشياءَ الممكنةَ الشّرطيّةَ مجرّدًا عن الوجودِ المطلق، كقولنا: إنْ أُعطي آدمُ نعمةً أخرى سوى التي نالها لما أخطأ.

القسمُ الثّاني علمٌ عمليٌّ وعلم نظريٌّ. فالعلمُ العمليّ هو الذي يتبصّرُ بشيءٍ قصدًا لعملِه، كقولِنا: إنّ النّحّاتَ له علمٌ عمليٌّ بالنّسبةِ إلى الصّنمِ، لأنّه، قبلَ وضعِ الصّنمِ، يتبصّرُ بالحجر قصدًا لتصنيعِه صنمًا. والعلمُ النّظريُّ هو الذي يتبصّرُ بشيءٍ بعد عملِه، كقولِنا: إنّ الصّنّامَ له علمٌ نظريٌّ بالنّسبةِ إلى الصّنمِ المصنوعِ منه سابقًا.

القسمُ الثّالثُ: علمُ المعرفةِ وعلمُ الرضا [الرّضى]. فعلمُ المعرفةِ هو الذي يُعقلُ به شيءٌ، وعلمُ الرضا [الرّضى] هو علمُ المحبّة، لأنّه يُقالُ: معروفٌ منّا الذي نرضا [نرضى] به ونحبُّه. وبهذا المعنى، قال في الاصحاح ٢٥ من إنجيل متّى: الحقَّ أقولُ، لكنْ إنّي ما أعرفكنّ، أعني إنّي أرذلكنّ ولا أريدُ أنّكنّ تدخلْنَ إلى الملكوت. وللعلمِ الإلهيِّ أقسامٌ أُخَرُ مثلَ الموجبِ والسّالبِ المتّصلِ والمنفصل وما أشبهَ، وقد جزنا عن ذكرها هربًا من الاسهاب.

الفصلُ الحادي والعشرون
في العلمِ الضّروريّ

العلمُ الضّروريُّ هو الذي تُعرفُ به الضّروريّاتُ، مطلقةً كانت أم شرطيّةً، متّصلةً أم منفصلة.

والضّروريُّ هو الذي يُمتنعُ أن لا يكونَ كذا، مثلما يُمتنعُ أنّ الانسانَ لا يكونُ إنسانًا، وذلك على صنفَين: **الأوّلُ** ضروريٌّ مطلقٌ، كقولنا: إنّ اللّهَ موجودٌ، وإنّ الانسانَ حيوانٌ ناطق، لأنّ اللّهَ أبدًا دائمًا هو موجودٌ، والانسانَ أبدًا دائمًا هو حيوانٌ ناطق. **والثّاني** ضروريٌّ على تقديرٍ، كقولنا: إنّه ضروريٌّ أنّ الانسانَ يوجدُ على تقديرِ أنّه موجودٌ؛ فالذي يُعرفُ بالعلمِ الضّروريِّ، إنّما هو الضّروريُّ، مطلقًا كان أم شرطيًّا، كما سيأتي. هذا معناه أنْ كلّما وُجد

[illegible]

اقترانٌ لازمٌ بين الموضوعِ والمحمولِ، يُنسبُ عرفانُ ذلك إلى العلمِ الضّروريِّ، كقولنا: إنّ الانسانَ الماشيَ هو ماشٍ، وإنّ اللّهَ واجبُ الوجودِ، وإنّ عالم [عالمًا] آخرَ هو ممكنُ الوجود. **وإنْ سألتَ:** هل الممتنعُ يُعرفُ بالعلمِ الضّروريِّ، **فأجبتُك أوّلاً:** إنّ الممتنعَ لا يمكنُ عرفانُه؛ **وثانيًا**، إنّ جميعَ ما يُعرفُ من العقل، إلهيًّا كان أم مخلوقًا، فهو ممكنٌ بذاته. هذا معناه أنّ الممتنعَ لا يُعرفُ بألفاظٍ ممتازةٍ عن الممكن، ولكنْ باقترانِ الألفاظِ الممكنةِ الذي [التي] لا يجبُ اقترانُها، أو بانفصالِ الألفاظِ الممكنةِ الذي [التي] لا يجبُ انفصالُها، أو بتزييدِ شيءٍ على شيءٍ ما لا يجوزُ تزييدُه، أم برفعِ شيءٍ عن شيءٍ ما لا يجوزُ رفعُه. **وثالثًا**، إنّ الممتنعَ المعروفَ بالحالِ المذكور يُنسبُ إلى العلمِ الضّرورسِّ لأنّ الضروريَّ هو على صنفَين: **أحدُهما** ضروريُّ الصّدقِ، كقولنا: إنّ اللّهَ هو اللّهُ، **والآخرُ** ضروريُّ الكذبِ، كقولنا: إنّ اللّهَ ليس هو اللّهَ؛ وكلاهما يُعرفان بالعلمِ الضّروريِّ.

والشّيءُ الضّروريُّ الذي هو موضوعُ العلمِ الإلهيِّ فهو على نوعَين: **أحدُهما** ضروريٌّ إلهيٌّ، وهي [وهو] الذّاتُ والخواصُّ والأوصافُ الإلهيّة؛ **والآخرُ** ضروريٌّ مخلوقٌ وهو الممكنُ والذّواتُ والخواصُّ المخلوقة، كقولِنا: إنّ الانسانَ هو ممكنُ الوجودِ، وإنّه حيوانٌ ناطقٌ وما أشبهَ.

فنقولُ أوّلاً: إنّ اللّهَ يَعرف، بالعلمِ الضّروريِّ، الموضوعَ الإلهيَّ الضّروريَّ، أعني ذاتَه وأوصافَه. **وبيانُه**، كما أعلاه، حيثُ تبيّنَ أنّ اللّهَ يَعرفُ ذاتَه بذاتِه.

ونقول ثانيًا: إنّ اللّهَ يَعرفُ بالعلمِ الضّروريِّ كافّةَ الأشياءِ الضّروريّةِ المخلوقةِ، جنسًا ونوعًا وفردًا. **وبيانُه أوّلاً:** إنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ كما مرّ. **وثانيًا**، لأنّه قد قال في الاصحاحِ الرّابعِ من الرّسالةِ إلى أهلِ رومية: يدعو الأشياءَ غيرَ الموجودةِ كأنّها موجودةٌ. **وثالثًا**، لأنّ اللّهَ يَعرفُ عن العقلِ المخلوقِ هل يَصدقُ أم يَكذبُ، إذ يوجبُ أم يَسلبُ إمكانَ الأشياءِ الموجودةِ وغيرِ الموجودة؛ ولم يقدرْ أن يعرفَ ذلك إنْ لم يعرفْ معرفةَ اليقينِ كافّةَ الأشياءِ الممكنةِ والضّروريّةِ، مثلما أنّه لا يستطيعُ أن يعرفَ هل نكذبُ أم نصدّقُ في تعريفِ الانسان إنْ لم يعرفْ ذلك التّعريفَ علمًا يقينيًّا. **ورابعًا**، إنّ اللّهَ هو قادرٌ أن يصنعَ الأشياءَ الممكنةَ الوجودِ، وبالالتزامِ: هو قادرٌ أن يتركَ في عدمِ الوجودِ أشياءَ غيرَ متناهيةٍ، ويُخرجَ إلى الوجودِ بعضَ الأشياءِ سواها؛ ولم يقدرْ على ذلك إنْ لم يعرفْ سابقًا كافّةَ الممكناتِ، ويميّزْ بعضَها عن بعضٍ، لأنّه كيف يقدرُ أن يخلقَ ملاكًا مثلاً إنْ لم يعرفْ، سابقًا، ماهيّةَ

[illegible]

الملاك. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ لا يفعلُ شيئًا، إنْ لم يسبقْ فيه العلمُ الضّروريُّ، أعني العلمَ الذي يعرفُ به ماهيّةَ الشّيءِ وخواصَّه وإمكانَه. **وإنْ قلتَ:** إنّ الانسانَ قد يفعلُ أشياءَ ما لا يعرفُ ماهيّتَها، **فأجبتُك:** يمكنُ وضعُ الصّدفةِ في الانسان، لأنّ الذي هو لا يعرفُه فيعرفُه اللّه ويرشدُ الانسانَ إليه، كما يبانُ في السّهمِ الذي يَرشقُه أحدٌ صدفًا فيصيبُ شيئًا ما لا يقصدُه سابقًا، وذلك أنّ اللّه يرشدُ السّهمَ كحسبِ الثّقلِ والزّخم. وأمّا إذا لم يعرفِ اللّهُ ماهيّةَ مفعولاتِه فمَن يرشدُه. **وخامسًا**، لأنّ معرفةَ الضّروريّاتِ والممكناتِ هي كمالٌ محضٌ ناجٍ عن كلِّ نقصان، وبالالتزامِ: تختصُّ باللّه. وإلاّ، لأمكن أنّ الخليقةَ تستفهمُ اللّهَ عن أشياءَ ممكنةٍ، وهو إمّا لا يقدرُ أن يجاوبَها، وإمّا يجاوبُها تحت شكٍّ وظنٍّ، وهذا مُحالٌ. واعلمْ أنّ قولَنا: إنّ اللّهَ يعرفُ الممكناتِ بالعلمِ الضّروريِّ، لا يدلُّ أنّ موضوعَ العلمِ الضّروريِّ هو الحادثُ، أي الذي قد يكونُ وقد لا يكونُ، لأنّ هذه الأشياءَ تختصُّ بالعلمِ الممكن، ولكنْ يدلُّ أنّ موضوعَ العلمِ الضّروريِّ هو إمكانُ الممكنات، لأنّ إمكانَ الممكنِ هو ضروريٌّ. **وبيانُه** أنّ الممكنَ هو ممكنٌ ضروريًّا مثلما أنّ الضّروريَّ هو ضروريٌّ ضروريًّا، وذلك أنّ الشّيءَ هو الذي هو ضرورةٌ. وإذا صدقَ أنّ الممكنَ قد يكونُ وقد لا يكونُ، فلا يصدقُ أبدًا أنّ الممكنَ قد يكونُ وقد لا يكونُ ممكنًا.

اعتراضٌ أوّلُ قال: إنّ اللّهَ لا يعرفُ إمكانَ الأشياءِ بالعلمِ الضّروريِّ، لأنّ العلمَ الضّروريَّ هو الذي موضوعُه ضروريٌّ. ولكنّ إمكانَ الأشياءِ ليس هو ضروريًّا، بل هو ممكنٌ. إذن إمكانُ الأشياءِ ليس هو موضوعَ علمِ اللّه. **جوابٌ** بنفيِ الصّغرى، لأنّ إمكانَ الأشياءِ هو ضروريٌّ بالنّسبة إلى الأشياءِ الممكنةِ، مثلما أنّ ضرورةَ الأشياءِ هي ضروريّةٌ، بالقياسِ إلى الأشياءِ الضّروريّة. ويوجدُ فرقٌ جسيمٌ بين هاتَين القضيّتَين: الممكنُ قد يكونُ وقد لا يكونُ، والممكنُ قد يكونُ وقد لا يكونُ ممكنًا، لأنّ الأولى هي صادقةٌ، والثّانيةَ كاذبةٌ من طريقِ أنّ في الأولى يتناسبُ الممكنُ مع الموجودِ، ولهذا يصدقُ قولُه: إنّ الممكنَ قد يكونُ، وقد لا يكونُ موجودًا. وأمّا في الثّانية فيتناسبُ الممكنُ مع نفسِه، ولهذا لا يصدقُ قولُه: إنّ الممكنَ قد يكونُ وقد لا يكونُ ممكنًا.

اعتراضٌ ثانٍ: إذا وُجد موضوعٌ ضروريٌّ لعلمِ اللّهِ سوى اللّهِ، لكان إمكانُ الخلائقِ وذواتِها وأوصافِها

[illegible]

اللازمة، ولكنْ يُمتنعُ أنّ إمكانَ الخلائقِ وذواتِها وأوصافِها تكونُ موضوعَ العلمِ الضّروريّ سوى اللّه، لكونِها إذا كانت سوى اللّهِ لكانت أزليّةً، وهذا شنعٌ. إذن يُمتنعُ أن يوجدَ موضوعٌ ضروريٌّ لعلمِ اللّه سوى اللّه.
جوابٌ: إنّ الامكانَ هو أزليٌّ أبديٌّ، لأنّه لا يزالُ صادقًا القولُ إنّ الممكنَ هو ممكنٌ أبدًا دائمًا، وليس بنوعٍ أنّه يوجدُ شيءٌ أزليٌّ سوى اللّهِ بشرطِ أنّ لفظةَ يوجدُ لا تدلُّ على شيءٍ موجودٍ بالفعل، ولكنْ على شيءٍ ممكنِ الوجود. **وإنْ قلتَ**: إنّا قد أثبتنا أعلاه في الفلسفةِ أنْ لا يمكنُ وجودُ شيءٍ أزليٍّ سوى اللّهِ، **فأجبتُك**: هذا معناه أنّه يُمتنعُ أنّ الممكنَ يخرجُ من الامكانِ إلى الوجودِ منذ الأزلِ؛ وذلك لا نثبّتُه هنا، بل إنّما ننفيه أبدًا دائمًا. وأمّا قولُنا إنّ الممكنَ هو أزليٌّ، فيدلُّ أنّ الممكنَ هو ممكنٌ أبدًا دائمًا، لأنّ الممكنَ لا يزالُ ممكنًا منذ الأزلِ وإلى الأبد.

اعتراضٌ ثالثٌ: الذي هو ممكنٌ فقط، ليس هو موجود [موجودًا] حالاً. والذي هو موجودٌ حالاً لا يُعرفُ حالاً. إذن الممكناتُ لا تُعرفُ حالاً، وبالالتزام: العلمُ الضّروريُّ لا يلاحظُ إمكانَ الأشياء. **جوابٌ** بنفيِ الصّغرى، وذلك أنْ كما يَعرفُ اللّهُ حالاً الأشياءَ الماضيةَ والمستقبلةَ، مع أنّها ليست موجودةً حالاً، هكذا يَعرفُ حالاً إمكانَ الأشياءِ غيرِ الموجودةِ حالاً. وبيانُه أنّ المعرفةَ الوجوديّةَ لا تستلزمُ وجودَ موضوعِها في الزّمانِ الحاضر، كما أنْ لا تستلزمُ وجودَه في المكان الحاضر. وكما يَصحُّ، في أنطاكية، القولُ إنّ السّلطانَ في القسطنطينيّةِ، وإنْ ما كان السّلطانُ في أنطاكية، هكذا يصحُّ القولُ في الزّمانِ الحاضر إنّ الممكنَ هو ممكنٌ، وإنْ ما كان الممكنُ موجودًا في الزّمانِ الحاضر.

الفصلُ الثّاني والعشرون
هل اللّهُ يعرفُ الضّروريّاتِ في ذاتِها

قد مرّ أنّ العلمَ الضّروريَّ يلاحظُ الضّروريّاتِ الإلهيّةَ والمخلوقة، وأنّ الضّروريّاتِ المخلوقةَ هي ذواتُ الأشياءِ وإمكانُها وأوصافُها، فيجبُ التّبصّرُ كيف يعرفُها اللّهُ، إنْ كان في ذاتِه أم في ذاتِها. والأمرُ ظاهرٌ: إنّ الضّروريّاتِ الإلهيّةَ يعرفُها بذاتِه كما تبيّن أعلاه، لأنّ اللّهَ يعرفُ ذاتَه بذاتِه.
وأمّا الضّروريّاتُ المخلوقةُ فاتّفق العلماءُ على القولِ إنّ اللّهَ يعرفُها بذاتِه أيضًا، لأنّه تعالى، من حيثُ أنّه يدركُ ذاتَه الشّريفةَ، إنّما يعرفُ كافّةَ الممكناتِ والضّروريّاتِ التي لها إضافةٌ إليها. والذي يختلفُ به العلماءُ، فهو إنْ كان يعرفُ اللّهُ الضّروريّاتِ

بذاتِها أم لا.

فنقولُ إنّه تعالى يعرفُها في ذاتِها بالنّوعِ الموردِ أعلاه في الفصلِ التّاسعَ عشرَ، **وبيانُه أوّلاً** أنّ اللّه يَعرفُ كافّةَ الأشياءِ، ضروريّةً كانت أم ممكنةً، جنسًا ونوعًا وفردًا، ويميّزُ بينها تمييزًا واضحًا أكثرَ من أن يميّزَ الانسانُ بين رجلَين موجودَين أمامه. **وثانيًا**، لو لم يَعرفِ اللّهُ الأشياءَ الضّروريّةَ والممكنةَ بذاتِها لَحصلَ تغييرٌ في معرفتِه تعالى، لأنّ الشّيءَ الذي قد كان ممكنًا فقط قد يخرجُ تارةً إلى الوجودِ مثلما خرجَ العالمُ من الإمكانِ إلى الوجودِ، والذي هو في حالِ الوجودِ إنّما يُعرفُ من اللّهِ بذاتِه كما مرّ أعلاه. حصل أنّ اللّهَ يبتدئُ أن يعرفَ بذاتِها الأشياءَ التي لم يعرفْها بذاتها سابقًا، وهذا مُحالٌ.

الفصلُ الثّالثُ والعشرون
هل العلمُ الضّروريُّ هو اختياريٌّ

إنّ العلمَ الاختياريَّ هو الذي يمكنُ أن يكونَ كذا أم كذا كإرادةِ العاقل، كقولِنا: إنّ الكاتبَ له نظرٌ اختياريٌّ بالقياسِ إلى هذه الأحرف، لأنّه، إنْ أراد، يقدرُ أن يكتبَها ويقدرُ أن لا يكتبَها أم يكتبَ غيرَها؛ فإذا كَتبَها نظرَها وإذا ما كَتبَها ما نَظرَها. هذا معناه أنّ العلمَ الاختياريَّ ليس هو اختياريًّا بذاتِه، ولكنْ بواسطةِ الموضوعِ الذي يلاحظُه، لأنّه راجعٌ إلى إرادةِ الكاتبِ أن يكتبَ أم لا يكتبَ هذه الأحرفَ، ولكن ليس هو راجعٌ إلى إرادتِه أن ينظرَ الأحرفَ أنّها مكتوبةٌ إذا ما كانت مكتوبةً أم ينظرُها أنّها غيرُ مكتوبةٍ إذا كانت مكتوبةً. يحصلُ أنّ العلمَ هو اختياريٌّ لمَن له أن يضعَ أم لا يضعَ موضوعَ العلمِ، كقولِنا: إنّ نظرَ فعلِ المشيِ هو اختياريٌّ بالقياسِ إلى الماشي. **وإنْ قلتَ:** إنّ المرءَ له أن يَعرفَ أم يَنظرَ شيئًا كإرادتِه، وإنْ لم يكنْ واقعًا تحت إرادتِه الموضوعة؛ مثلاً: المرءُ له أن ينظرَ إلى الأحرفِ المكتوبةِ أم لا، وإنْ كانت الأحرفُ مكتوبةً من غيرِه، **فأجبتُك:** إنّ الاختياريَّ يؤخذُ على وجهَين: **أحدُهما**، من جهةِ المحلّ، أي الفاعل، كقولِنا: إنّي قادرٌ أن أفعلَ فعلَ التّعقّلِ أم لا كإرادتي؛ وبهذا المعنى يُقالُ: إنّ العلمَ هو اختياريٌّ بذاته، من حيثُ أنّه اختياريٌّ للانسانِ أن يفعلَ ذاك الفعلَ العقليَّ أم لا. ومن هذا الجانبِ يُمتنعُ أنّ العلمَ يكونُ اختياريًّا للّه تعالى، لأنّ اللّهَ هو عاقلٌ بالفعلِ أبدًا دائمًا، ولا يستطيعُ أن يُميلَ عقلَه عن شيءٍ. **والثّاني**، من جانبِ الموضوعِ، كقولِنا: إنّي قادرٌ أن أكتبَ هذه الأحرفَ أم لا. فإنْ كتبتُها حصلَ فيّ علمُ كتابتِها، وإنْ ما كتبتُها حصلَ فيّ علمُ عدمِ كتابتِها، لأنّ العقلَ منزلتُه، بالقياسِ إلى موضوعِه، كمنزلةِ المرآةِ

[illegible]

[illegible]

بالقياسِ إلى موضوعِها؛ وكما أنّ المرآةَ تُحضرُ إنسانًا إنْ كان قُبالَها إنسانٌ، وتُحضرُ شيئًا آخرَ إنْ كان قُبالَها شيءٌ آخرُ، هكذا العقلُ يَعقلُ الموضوعَ كذا إنْ كان الموضوعُ كذا، ويَعقلُه بنوعٍ آخرَ إنْ كان الموضوعُ بنوعٍ آخرَ. وبهذا المعنى يُقالُ: إنّ العلمَ اختياريٌّ بغيرِه، أي من جانبِ الموضوعِ. ومن هذا الجانبِ قد يكونُ اختياريًّا لمَن له أن يضعَ الموضوعَ.

والعلمُ الاختياريُّ يَكملُ بفعلِ الارادة، لأنّ الارادةَ لها أن تَضعَ موضوعًا يحصلُ عنه العلمُ، كقولنا: إنّ الارادةَ لها أن تضعَ المشيَ ما يلاحظُه العقلُ. وفعلُ الارادةِ يُدعى أمر وقصد [أمرًا وقصدًا] لأنّه يقصدُ ويأمرُ بوضعِ المراد.

يحصلُ ممّا تقدّمَ أنّ العلمَ الضّروريَّ ليس هو اختياريًّا في اللّه. وبيانُه أنّ العلمَ الاختياريَّ، إمّا هو اختياريٌّ من طرفِ ذاتِه، وإمّا هو اختياريٌّ من طرفِ الموضوعِ. ولكنّ العلمَ الإلهيَّ الضّروريَّ ليس هو اختياريًّا، لا من طرفِ ذاتِه، ولا من طرفِ الموضوعِ. **وبيانُ الأوّلِ** أنّ اللّهَ يعقلُ ضرورةَ الأشياءِ الضّروريّةِ، وقد يُمتنعُ أنْ لا يعقلَها بالفعلِ أبدًا دائمًا. إذن العلمُ الضّروريُّ ليس هو اختياريًّا من طرفِ ذاتِه، أي من حيثُ وجودُ العلمِ أم عدمُ وجودِه. **وبيانُ الثّاني** أنّ موضوعَ العلمِ الضّروريّ هي [هو] الأشياءُ الضّروريّة، كقولِنا: إنّ الانسانَ هو حيوانٌ ناطقٌ، وإنّ عالم [عالمًا] آخرَ ممكنُ الوجود، وأن يُمتنعَ اجتماعُ نقيضَين أو رفعُهما وما أشبه. وهذه الأشياءُ هي كذا ضرورةٌ، ويُمتنعُ أن لا تكونَ كذا. إذن العلمُ الضّروريُّ ليس هو اختياريًّا من طَرفِ الموضوعِ، أي من جانبِ الأشياءِ المعقولة. **دليلٌ آخرُ**: العلمُ الاختياريُّ هو متقابلٌ للضّروريِّ، لأنّ الاختياريَّ هو ممكنٌ والضّروريَّ واجبٌ، والممكنُ والواجبُ يتناقضان، إذن يُمتنعُ أنّ العلمَ الضّروريَّ يكونُ اختياريًّا. **دليلٌ آخرُ**: العلمُ الاختياريُّ يقدّرُ فعلَ الارادة، أعني أمرَ وقصدَ وضعِ المُراد، ويُمتنعُ أنْ في العلمِ الضّروريِّ يوجدُ شيءٌ من القصدِ والأمرِ، لأنّ الموضوعَ الضّروريَّ لا يحتاجُ أن يُقصدَ وضعُه، وإلاّ لكان ذلك القصدُ عبثًا باطلاً. إذن العلمُ الضّروريُّ ليس هو اختياريًّا. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ: إنّ الأمرَ يُفرضُ بالنّسبةِ إلى الأشياءِ الممكنةِ الوجودِ التي قد تكونُ وقد لا تكونُ. وأمّا الأشياءُ الضّروريّةُ التي يجبُ أن تكونَ كذا، ويُمتنعُ أن لا تكونَ كذا، فهو باطلٌ فرضُ الأمرِ بالقياسِ إليها، لأنّ من ترى من النّاسِ العاقلين يفرضُ أمرًا بأنّ الانسانَ يكونُ حيوانًا ناطقًا، أو من يقصدُ قصدًا عاقلاً أنّ الممكنَ يكونُ ممكنًا والممتنَع ممتنعًا والواجبَ واجبًا؛ فهذه الأمورُ، بأجمعِها، هي كذا

[illegible]

ܡܠܟܘܬܐ ܫܡܝܢܝܬܐ [illegible]

[illegible]

من ذاتِها، ويُمتنعُ أن لا تكونَ كذا، ولا تحتاجُ إلى أمرٍ ولا إلى قصدٍ، كما هو واضحٌ.

الفصلُ الرّابعُ والعشرون
بأيِّ شيءٍ يصدقُ العلمُ الضّروريُّ

قال بعضُ العلماءِ إنّ العلمَ الضّروريَّ يصدقُ بالأوصافِ الإلهيّة، ويُمتنعُ أنّه يصدقُ بالموضوعِ المخلوقِ الضّروريّ، لأسبابٍ: **أوّلُها**، إنّ علمَ اللّهِ هو موجودٌ من الأزلِ، حيثُ لم يوجدْ شيءٌ من المخلوقات. ويمتنعُ أنّ العلمَ يصدقُ، حيث لا يوجدُ ما يصدقُ به. إذن لا يصدقُ علمُ اللّهِ بالموضوعِ المخلوق. **وثانيها**، إنّ العلمَ الضّروريَّ يلاحظُ إمكانَ الأشياءِ، وذلك لا يتميّزُ عن الأوصافِ الالهيّةِ من طريقِ أنّ الشّيءَ يُقالُ ممكنًا بما أنْ يقدرُ اللّهُ على افتعالِه. **وثالثُها**، إمكانُ الأشياءِ وذاتُها ووجودُها، إنّما هو واحدٌ في الخلائقِ، على رأيِ أغلبِ العلماء. ولكنَّ الوجودَ هو ممكنٌ مطلقًا، وليس هو ضروري [ضروريًّا]. إذن الامكانُ أيضًا هو ممكنٌ وليس هو ضروري [ضروريًّا]. وبالالتزامِ: لا يمكنُ أن يصدقَ به العلمُ الضّروريُّ، لأنّ العلمَ الضّروريَّ لا يصدقُ إلاّ بشيءٍ ضروريّ. **ورابعُها**، إذا صدق علمُ اللّهِ بواسطةِ المخلوقاتِ لَتعلّقَ صدقُ علمِه تعالى في الخلائقِ واحتاجَ إليها، وهذا شنعٌ. **وخامسُها**، إنّ صَدقَ علمُ اللّهِ بإمكانِ الأشياءِ لَصدقَ بامتناعِها أيضًا، لأنّه كما يلاحظُ الممكناتِ هكذا يلاحظُ الممتنعاتِ، ولكنّ التّاليَ محالٌ، فالمقدّمُ مُحالٌ.

فاعلمْ أنّ العلمَ هو صادقٌ بسببِ موافقتِه للموضوعِ، وهو كاذبٌ بسببِ عدمِ موافقتِه له، كما مرّ في المنطقِ في صدقِ القضيّةِ وكذبِها. فإنْ لاحظ العلمُ شيئًا، على ما هو في ذاتِه، كان صادقًا، كقولِنا: إنّ الانسانَ حيوانٌ ناطقٌ. وإذا لاحظ شيئًا، بخلافما [بخلافِ ما] هو في ذاتِه، كان كاذبًا، كقولِنا: إنّ الانسانَ حيوانٌ ناهقٌ. يَحصلُ أنّ العلمَ يَصدقُ بواسطةِ موضوعِه الملاحَظِ منه، أعني بسببِ أنّه موافقٌ لموضوعِه.

فنقولُ: إنّ العلمَ الالهيَّ الضّروريَّ، من حيثُ أنّه يلاحظُ الأوصافَ الالهيّة، إنّما يَصدقُ بها؛ ومن حيثُ أنّه يلاحظُ الضّروريّاتِ المخلوقةَ يصدقُ بسببِ موافقتِه لها. **وبيانُ ذلك** أنّ العلمَ يصدقُ بما يلاحظُه كما مرّ في المنطق. وعلمُ اللّهِ الضّروريُّ يلاحظُ الأوصافَ الالهيّةَ والضّروريّاتِ المخلوقَة. إذن علمُ اللّهِ يصدقُ بالأوصافِ الالهيّةِ وبالضّروريّاتِ المخلوقة. **وقال** البعضُ: إنّ علمَ اللّهِ لا يصدقُ إلاّ بالأوصافِ الالهيّة. **ونفيُ ذلك** أنّ هذا القولَ: إنّ الخليقةَ تمتازُ

[illegible]

[illegible]

تمييزًا كلّيًّا عن اللّهِ، فيُنسبُ إلى العلمِ الضّروريّ، مع أنّه يُمتنعُ أنّ هذا القولَ يصدقُ بشيءٍ إلهيّ، لأنّه لا يلاحظُ شيئًا الهيًّا. وكذلك **قولُه**: إنّ العالمَ ممكنُ الوجودِ، وإنّ الانسانَ هو إنسانٌ وما أشبه. **وقال** آخرون: إنّ أوصافَ اللّهِ الضّروريّةَ هي ذاتُ سائرِ الأشياء. ومن حيثُ أنّ الأوصافَ المذكورةَ هي موجودةٌ أبدًا دائمًا، فيمكنُ أن تصدقَ بها القضايا الضّروريّةُ التي تلاحظُ ذواتِ الأشياء. **ونفيُ** ذلك أنّ ذاتَ الشّيءِ هي واحدةٌ، ويُمتنعُ أنّ ذاتَ شيءٍ تكونُ ذاتَ شيءٍ آخرَ. وإذا كانتِ الأوصافُ الالهيّةُ ذاتَ سائرِ الأشياءِ لكانت ذاتَ الخطايا والقبائح، لأنْ كما يصحُّ القولُ منذ الأزلِ إنّ الانسانَ إنسانٌ، هكذا يصحُّ منذ الأزل أنّ الخطأَ هو خطأ، وهذا مُحالٌ. فتبقّى أنّ علمَ اللّهِ يصدقُ بالأشياءِ التي يلاحظُها.

جوابُ الأوّلِ: نقولُ بنفيِ الصّغرى، لأنْ كما تصدقُ القضيّةُ في هذا المكان، وإنْ كان موضوعُها في مكانٍ آخرَ، هكذا تصدقُ في هذا الزّمانِ، وإنْ كان موضوعُها في زمانٍ آخرَ، لأنّ القضيّةَ لا تطلبُ إلى صدقِها وجودَ موضوعِها حالاً، وإلاّ لما أمكن أن يصدقَ حالاً القولُ عن الأشياءِ الماضيةِ والمستقبلة، وهذا محالٌ؛ وذلك أنّ صدقَ القضيّةِ يقومُ بوجودِ موضوعِها بالحالةِ المدلولةِ بها، ماضيًا كان أم حاضرًا أم مستقبلاً. **وإنْ قلتَ**: لا يجوزُ أن يُقالَ حالاً إنّ الشّيءَ أبيضُ أم أسودُ، وإنْ كان كذلك في الزّمانِ الماضي أم المستقبل. إذن ولا يجوزُ أن يُقالَ حالاً إنّ القضيّةَ صادقةٌ، وإنْ كان موضوعُها في الماضي أم المستقبل. **جوابٌ** بنفيِ التّالي، لأنّ بعضَ التّسميةِ تطلبُ وجودَ الموضوعِ حالاً، مثلَ الأبيضِ والأسودِ وما أشبهَ من الصّورِ والكيفيّاتِ الطّبيعيّةِ الوجوديّة؛ وبعضُ التّسميةِ لا تطلبُ وجودَ الموضوعِ حالاً، مثلَ الماضي والعتيق والمستقبل وما أشبه، لأنْ يصدقُ حالاً أنّ آدمَ قد مات وأنّ العالمَ عتيقٌ، ولو ما كان آدمُ مائتًا ولا العتيقُ موجودًا حالاً. قياسٌ منطقيٌّ يُتبرهنُ به أنّ القضيّةَ تصدقُ حالاً، وإنْ كان موضوعُها موجودًا حالاً. بعد [بَيْد] أنّها تكونُ موافقةً له، إذا لزمَ، لصدقِ القضيّةِ حالاً، أن يوجدَ حالاً موضوعُها، لَحصلَ أنّ القضيّةَ التي تلاحظُ شيئًا ماضيًا أم مستقبلاً أم شرطيًّا لم تصدقْ أبدًا، لأنّ القضيّةَ مثلاً القائلةَ: إنّ زيد سيأتي، إذا لَزمَ إلى صدقِها أن يأتيَ زيد حالاً، لما صدقتْ عند مجيءِ زيد، من حيثُ أنّ، في حالِ مجيءِ زيد، يكذبُ القولُ إنّه سيأتي. **وإنْ قلتَ**

[illegible]

حتّى تكونَ القضيّةُ صادقةً حالاً، يلزمُ أن يوجدَ حالاً ما لم يوجدْ حالاً، لو كانتِ القضيّةُ كاذبةً حالاً، **فأجبتُك** بسلبِ ذلك، لأنْ مثلما لا يَلزمُ إلى صدقِ القضيّةِ الحاضر أن يوجدَ حالاً ما تصدقُ به، هكذا لا يَلزمُ أن يوجدَ حالاً ما لم يوجدْ حالاً لو كانتِ القضيّةُ كاذبةً. ولا تَنغشَّ بكثرةِ السّلبِ، لأنّ القولَ الأوّلَ هو نفسُ القولِ الثّاني، من حيثُ أنّ عدمَ كذبِ القضيّةِ هو صدقُها، ووجودُ الموضوعِ الذي لا تكذبُ به هو وجودُ الموضوعِ الذي تصدقُ به. وقد مرّ أنّه لا يلزمُ وجودُ الموضوعِ حالاً، بل يكفي أنّه يوجدُ في الزّمانِ المدلولِ بالقضيّة. **وإنْ قلتَ:** حتّى تكونَ القضيّةُ صادقةً حالاً، يلزمُ أن يوجدَ صدقُها حالاً، إذن يلزمُ أن يوجدَ حالاً ما يوجدُ به صدقُها حالاً، **فأجبتُك** بتسليمِ المقدّمِ وسلبِ التّالي، للسببِ الموردِ أعلاه.

جوابُ الثّاني نقول: إنّ إمكانَ الأشياءِ يتميّزُ عن الأوصافِ الالهيّة كما تبيّن أعلاه، لأنْ مثلما يمكنُ أنّ اللّهَ يخلقُ الأشياءَ هكذا يمكنُ أنّ الأشياءَ تُخلقُ من اللّه. يحصلُ أنّ الامكانَ الفاعلَ الخارجَ هو واحدٌ مع اللّه، بخلافِ الامكانِ المنفعلِ الدّاخل. **وإنْ قلتَ:** قد مرّ في الطّبيعيّاتِ أنّ الفعلَ والانفعالَ هما واحدٌ، **فأجبتُك:** لا شكّ أنّ الفعلَ والانفعالَ هما واحدٌ في الطّبيعيّات، وأمّا الفاعلُ والمفعولُ به فيمتازان بعضُهما عن بعض.

جوابُ الثّالث: نقولُ إنّ الامكانَ والوجودَ هما واحدٌ بالذّات، ويمتازان بالوهم. هذا معناه أنّ لفظَ الممكن أعمُّ من لفظِ الموجود، لأنّ كلَّ موجودٍ هو ممكنٌ، ولا ينعكسُ، مثلما أنّ كلَّ إنسانٍ هو حيوانٌ، وليس كلُّ حيوانٍ هو إنسان [انسانًا]. فالموجودُ نفسُه هو الامكانُ، والامكانُ هو الوجودُ، مثلما أنّ الحيوانَ هو النّاطقُ، والنّاطقُ هو الحيوانُ في الانسان. ويُقالُ الشّيءُ ممكنًا، إذا كان بالقوّة؛ وهو نفسُه يُقالُ موجودًا، إذا كان بالفعلِ، كما يُقالُ الانسانُ حيوانًا بالنّسبةِ إلى فعلِ الحساسة، ويُقالُ ناطقًا بالنّسبةِ إلى فعلِ النّطق. وبالمعنى الذي به الموجودُ هو ممكنٌ غيرُ ضروريٌّ، فالممكنُ أيضًا هو ممكنٌ وغيرُ ضروريٌّ، أعني بالنّسبةِ إلى الوجودِ. وبالمعنى الذي به الممكنُ هو ضروريٌّ، فالموجودُ هو ضروريٌّ أيضًا، أعني بالنّسبةِ إلى ذاتِه، من طريقِ أنّ الموجودَ هو موجودٌ مثلما أنّ الممكنَ هو ممكنٌ.

جوابُ الرّابعِ: نقولُ إنّ علمَ اللّهِ لا يتعلّقُ بالمخلوقاتِ

ولا يحتاجُ إليها من جانبِ ذاته، وإنِ احتاج إليها من حيثُ الاضافةُ والتّسميةُ، لأنّ صدقَ علم اللهِ يؤخذُ على اعتبارين: **أحدُهما** صدقٌ داخلٌ، أي ذاتُ الصّدق، وهذا لا يمتازُ عن ذاتِ اللّه أصلاً، ولا يحتاجُ إلى مخلوق؛ **والثّاني** صدقٌ خارجٌ، أي إضافةُ العلمِ إلى المعلومِ، وهذا يمتازُ تقديرًا عن اللاهوتِ، ويحتاجُ إلى الموضوعِ، ومثالُه في المرءِ الأبيضِ، بالاضافةِ إلى مرءٍ آخرَ أبيضَ. فإنّ المرءَ الأبيضَ يحتاجُ إلى مرءٍ آخرَ أبيضَ ليكونَ أبيضَ، لأنّ البياضَ موجودٌ فيه سابقًا، ولكنْ يُحتاج إلى مرءٍ آخرَ أبيضَ ليُضافَ إليه إضافةَ التّشبيهِ، لكونِ إنْ لم يوجدْ مرءٌ آخرُ أبيضُ لم يكنْ شبيهًا به بالبياضِ أبدًا.

جوابُ الخامس: قد مرّ في الفصلِ الحادي والعشرين أنّ الذي يُعرفُ من الممتنعِ هو ممكنٌ، لأنْ كما أنّ الكلّيَّ ليس هو شيئًا ممتازًا عن الأفراد، ولكنّه واحدٌ معها من حيثُ أنّ العقلَ يعقلُها مجرّدًا عن الشّخصيّات، هكذا الممتنعُ ليس يختلفُ عن الممكنِ، ولكنّه واحدٌ معه من حيثُ أنّ العقلَ يعقلُ الممكناتِ بنوعٍ ممتنع. **جوابٌ آخرُ:** إنّ الممتنعَ يُنسبُ إلى العلم الضّروريّ، لأنْ كما هو ضروريٌّ أنّ الضّروريُّ يكون ضروريًّا، هكذا هو ضروريٌّ أنّ الممتنعَ يكون ممتنعًا.

الفصلُ الخامسُ والعشرون
في العلمِ الممكنِ المطلق

العلمُ الممكنُ المطلقُ هو الذي تُعرفُ به الممكناتُ المطلقة.

والممكنُ المطلقُ هو الذي قد وُجد أم يوجدُ أم سوف يوجدُ مطلقًا، كقولِنا: الماضي والحاضرُ والمستقبلُ.

والممكنُ عمومًا هو الذي قد يكونُ وقد لا يكونُ، كما أنّ الضّروريَّ هو الذي يُمتنعُ أن لا يكونَ. ونسبةُ الممكنِ إلى الموجودِ كنسبةِ القوّةِ إلى الفعل وكنسبةِ الجنسِ إلى الفصل، لأنّ الممكنَ هو أعمُّ من الموجودِ، إذ أشياءُ كثيرةٌ هي ممكنةُ الوجودِ، مع أنّها غيرُ موجودةٍ.

والممكنُ على قسمَين: **أحدُهما** ممكنٌ مطلقٌ، وهو الذي يحوي الوجودَ في بعضِ الأزمنةِ الثّلاثة، أي الماضي والحاضرُ والمستقبل. **والثّاني** ممكنٌ شرطيٌّ، وهو الذي ليس له وجودٌ مطلقٌ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة. ولكنْ، لكان له الوجودُ على تقديرِ وضعِ شرطٍ من الشّروط، كقولِنا: لو آدمُ لم يخطئْ لما ابتُلينا في هذه البلايا، من حيثُ أنّ عدمَ الابتلاءِ في هذه البلايا ليس هو موجود [موجودًا] حالاً، بل إنّه لَوُجدَ على تقديرِ عدمِ خطيئةِ آدم.

والممكنُ المطلقُ هو الذي يُعرفُ بالعلمِ الممكنِ المطلق، وذلك على صنفَين: **الأوّلُ** ممكنٌ مطلقٌ اختياريٌّ،

[illegible]

[illegible]

وهو الذي يقعُ تحت اختيارِ الارادةِ المخلوقةِ، كقولنا: المشي. **والثّاني** ممكنٌ غيرُ اختياريٍّ، وهو الذي لا يقعُ تحت اختيارِ الارادةِ المخلوقةِ، كقولنا: وجودُ الخليقةِ. واعلمْ أنّ هذا الممكنَ، وإنْ ما كان اختياريًّا للخليقةِ، فهو اختياريٌّ للخالق. يحصلُ أنّ الممكنَ هو اختياريٌّ بالذّاتِ، بالنّسبةِ إلى بعضِ الأشياء، خالقًا كان أم مخلوقًا، لأنّ الذي هو اختياريٌّ بالقياسِ إلى الخالقِ ليس هو اختياريًّا بالقياسِ إلى الخلائق، والذي هو اختياريٌّ بالنّسبةِ إلى الخلائقِ ليس هو اختياريًّا بالنّسبةِ إلى الخالق.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الممكناتِ المطلقةِ بالعلمِ الممكنِ المطلقِ، أي بعلمِ النّظر. **وبيانُه** أنّ العلمَ يُدعى ممكنًا إذا كان موضوعُه ممكنًا، ويُدعى ضروريًّا إذا كان موضوعُه ضروريًّا. والأشياءُ الممكنةُ لا بدّ أنّها تُعرفُ من اللّهِ، من حيثُ أنّه يَعرفُ كافّةَ الأشياءِ كما مرّ أعلاه. إذن الأشياءُ الممكنةُ المطلقةُ لا بدّ أن تُعرفَ بالعلمِ الممكنِ المطلق. **وإنْ قلتَ:** إذا كان علمُ اللّهِ ممكنًا لأمكنَ أن يكونَ وأن لا يكونَ، وهذا محالٌ؛ **فأجبتُك:** إنّ علمَ اللّهِ إمّا يؤخذُ من جانبِ ذاته، وإمّا يؤخذُ من جانبِ الاضافةِ والتّسمية. فإنِ اعتبرناه من حيثُ ذاتُه فهو ضروريٌّ ويُمتنعُ أن يزولَ، لأنّه لا يمتازُ بشيءٍ من التّمييزِ الحقيقيِّ والتّقديريِّ عن اللاهوت. وأمّا إذا اعتبرناه من طرفِ الاضافةِ إلى الأشياءِ المعروفةِ، فهو ممكنٌ وقد يكونُ وقد لا يكونُ على تقديرِ وجودِ موضوعه، وهذا لا يدلُّ على نقصٍ في اللّه، لأنّ العلمَ يقومُ بالموافقةِ لموضوعِه، ويجبُ أن يلاحظَ الموضوعَ مثلما هو في ذاته. فإنْ كان الموضوعُ موجودًا كذا، كان العلمُ في اللّهِ كذا. وإذا كان الموضوعُ بحالةٍ أخرى، كان العلمُ في اللّهِ بحالةٍ أخرى، مثلما أنّ الأبيضَ إذا كان قُبالَه أبيضُ آخرُ كان شبيهًا به، وإذا أسودَّ ذلك الأبيضُ كان مختلفًا عنه؛ ومثلما أنّ المرآةَ إذا كان قُبالَها إنسانٌ أبيضُ حضّرتْه أبيضَ، وإذا كان أسودَ حضّرتْه أسودَ.

الفصلُ السّادسُ والعشرون
هل اللّهُ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ الحاضرة

نقولُ: إنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ الحاضرة. **وبيانُه أوّلاً** أنّه تعالى حاضرٌ في كافّةِ الأشياءِ، كقوله: إنّي أملأُ السّماءَ والأرض. **وثانيًا:** إنّ سائرَ الموجوداتِ هي مفعولاتُه

[illegible]

[illegible]

تعالى إنْ كانت طبيعيّةً صالحةً، أم مفعولاتُ الخلائقِ مأذونٌ بوجودِها إنْ كانت أدبيّةً طالحة، لأنْ لا شيءَ يخرجُ إلى الوجودِ إلاّ بفعلِه أم عن إذنِه ومسامحتِه. وثالثًا: إنّ سائرَ الموجوداتِ هي محفوظةٌ منه بالوجودِ. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الموجوداتِ، وإلاّ كيف يحفظُها وكيف يعتني بها وكيف ينقلُها من العدمِ إلى الوجودِ وكيف يسامحُ بوجودِها. **وإنْ قلتَ:** قد استفهم اللّهُ في الكتابِ الالهيِّ عن بعضِ أشياءَ موجودةٍ، كقولِه: يا آدمُ، أين أنتَ، والاستفهامُ يدلُّ على عدمِ المعرفة، **فأجبتُك:** إنّ الاستفهامَ يصيرُ لأجلِ أسبابٍ عديدةٍ: **أوّلُها** بسببِ التّوبيخِ والهزو [والهزءِ] كقولِنا: فأين عظمتُك يا فرعونُ، وأين هو منزلُكم يا ملائكةَ الظّلمة؛ **وثانيها** لأجلِ الجهلِ، كقولِنا: أين مضى زيد، وماذا يصنع يوحنّا؟ **وثالثُها**، قصدًا لطلبِ الجوابِ من السّامع، كقولنا: إذا استفهم المعلّمُ لتلميذه قائلاً: أيُّ شيءٍ هو الحدُّ، وهل اللّهُ موجود. فإذ يُقالُ، في الكتابِ الالهيِّ، الاستفهامُ على اللّه، فلا يُقالُ بالمعنى الثّاني، ولكن يُقالُ بالمعنى الأوّلِ والثّالث.

الفصلُ السّابعُ والعشرون
هل يعرفُ اللّهُ كافّةَ الأشياءِ الماضية

نقولُ إنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ الماضية، ولا ينسى منها ولا واحدةً. **وبيانُه** أنّ الماضيَ قد كان حاضرًا في زمانه، من حيثُ أنّ الماضيَ هو الذي قد كان سابقًا. وقد مرّ أعلاه أنّ الأشياءَ الحاضرةَ معروفةٌ من اللّه. يُحصِّلُ أنّ الأشياءَ الماضيةَ معروفةٌ من اللّهِ أيضًا. **وأمّا البيانُ** على أنّه لا ينسى شيئًا من الماضيات، فهو أنّ علمَ اللّهِ لا يتغيّرُ ولا يقبلُ تزييد ولا تنقيص [تزييدًا ولا تنقيصًا]، ويلاحظُ الأشياءَ على ما هي في ذاتِها أبدًا دائمًا، ماضيةً كانت أم حاضرةً. وأمرُ النّسيانِ يحوي نقصًا بيّنًا، لأنّه يقومُ بعدمِ معرفةِ الأشياءِ القابلةِ أن تُعرفَ. وإذا كان بعضُ النّاسِ يذكرون أشياءَ ماضيةً عديدةً، كم بالأوفرِ يذكرُ اللّهُ كافّةَ الماضيات. وإذا ما عَرف اللّهُ الماضياتِ كيف يجازي الخيرَ والشّرَّ، وكيف يتوّبُ الصّالحين ويعاقبُ الطالحين، وكيف يعتني بالخلائق. وقد أمكن أنّ بعضَ البرايا يستخبرُه عن شيءٍ ماضٍ استفهامًا، ولم يقدرِ اللّهُ أن يردَّ عليه جوابًا يقينيًّا؛ وهذا من أعظمِ المُحال.

وإنْ قلتَ: قد قال في الاصحاحِ الثّامنَ عشرَ من نبوءةِ حزقيّال: إنْ كان المنافقُ تاب من جميعِ خطاياه، لا أذكرُها. وإنْ كان ارتدّ البارُّ عن برّه وعملَ الاثمَ، فلا

[illegible]

تُذكرُ له جميعُ عدلاته التي قد عملها، يُحصّلُ أنّ اللّهَ ينسى إثمَ التّائبين وعدلَ الخاطئين، **فأجبتُك:** إنّ النّسيانَ على نوعَين: **أحدُهما** نسيانٌ خاصٌ، وهو نسيانُ العقلِ، أعني إذا غاب شيءٌ عن المعرفة، كقولِنا: إذا نسي الرّجلُ ما قد صنعه في صبايه [صباه]، وهذا النّسيانُ لا يليقُ باللّهِ كما تبيّن. **والآخرُ** نسيانٌ مجازيٌّ، وهو نسيانُ الارادةِ، أعني إذا ما عاد يحسبُ شيئًا ما كان يحسبُه سابقًا، كقولنا: إنّ السّيّدَ ينسى اثمَ عبدِه إذا غَفَر له إيّاه. وهذا النّسيانُ لا يحوي عدمَ المعرفةِ، ولذلك يليقُ باللّه. وبهذا المعنى قال: إنْ تاب الخاطئُ عن اثمه لا أذكرُه، أعني لا أحسبُ له إيّاه ولا أعاقبُه من أجله. وإنِ ارتدّ البارُّ من برّه وفعلَ الاثم فلا أذكرُ حسناتِه، أعني لا أحسبُ له إيّاها ولا أثّوبُه من أجلِها.

وإنْ سألتَ: كيف يعرفُ اللّهُ الحاضرَ والماضيَ، **فأجبتُك:** بذاتِه وبذاتِهما، كما مرّ في الفصلِ الثّاني عشرَ والثّالثَ عشرَ والرّابعَ عشرَ والثّامنَ عشرَ والتّاسعَ عشرَ.

الفصلُ الثّامنُ والعشرون
هل يعرفُ اللّهُ كافّةَ الأشياءِ المستقبلة

نقولُ: إنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ المستقبلة. **وبيانُه أوّلاً**، كما جاء في الاصحاحِ التّاسعِ والثّلاثين من حكمةِ ابنِ سيراخ: أعمالُ كلِّ ذي جسدٍ قُدّامَه، وليس شيءٌ مختفيًا عن عينيه، ينظرُ من دهرٍ إلى دهرٍ وليس عجيبًا أمامه، ليس أنْ يُقالَ ما هو هذا أو ما ذاك. وفي الاصحاحِ الثّالثِ والعشرينَ من حكمةِ ابنِ سيراخ: إنّ عينا [عيني] الرّبِّ اضوا [أضوأ] من الشّمسِ، وتبصر [وتُبصران] جميعَ طرقِ النّاسِ وعمقَ الغمرِ، ويعاينان قلوبَ البشرِ في مخادعِها، لأنّ الأشياءَ كلَّها ظاهرةٌ بين يدَي الرّبِّ الالهِ قبلَ كونِها، وكذلك بعد كمالِها يَنظرُ إلى الجميع. وفي المزمورِ الثّامنِ والثّلاثين والماية: أنتَ فهمتَ أفكاري من البعد وسُبلي وسجيّتي أنت تبحثُ، وكلُّ طرقي أنتَ سبقتَ وعرفتَ أنْ ليس كلامًا [كلامٌ] في لساني. ها أنتَ، يا ربُّ، قد عرفتَ كلَّ الأخيراتِ والأوّلات؛ وفي الاصحاحِ الرّابع من الرّسالةِ إلى أهل رومية: يدعوا [يدعو] الأشياءَ غيرَ الموجودةِ كأنّها موجودةٌ. هذا معناه أنّه يعرفُ الأشياءَ المستقبلة قبل كونها، مثلما يعرفُها بعد كونِها.

البرهانُ الثّاني:

[illegible]

[illegible]

يؤخذُ عن النّبوّاتِ التي أوحاها اللّهُ لعبيدِه الأنبياءِ، فكيف لا يَعرفُ المستقبلاتِ مَن أنزلَ إلى الأنبياءِ نبوّاتٍ جليلةً هذا مقدارُها؛ فقال ترتولليانوس، في الفصلِ الخامسِ، من الكتابِ الخامسِ، ردًّا على مرقيود: ماذا أقولُ عن سَبْقِ معرفةِ اللّهِ، فإنّ ذلك مشهودٌ على عددِ الأنبياء. وقال مار أغوسطين، في الفصلِ التّاسعِ، من الكتابِ الخامسِ، في مدينةِ اللّهِ: هو جهلٌ بيّنٌ أن نعترفَ بوجودِ اللّهِ، ونجحدَ سَبْقَ معرفتِه المستقبلاتِ. فإنْ كان اللّهُ موجودًا، يلزمُ أن يعرفَ كافّةَ العتيدات.

البرهانُ الثّالثُ: إنّ اللّهَ من حيثُ أنّه كاملٌ محضًا من طرفِ العقلِ، فلا بدّ أنّه يعرفُ كلَّ الأشياءِ حَسْبما هي في ذاتِها، وإلاّ لأمكنَ أنّ الخليقةَ تستفهمُه عن العتيداتِ، وهو لم يقدرْ بأن يجيبَها جوابًا يقينيًّا، وهذا محالٌ.

البرهانُ الرّابعُ: إنْ لم يعرفِ اللّهُ المستقبلاتِ معرفةً يقينيّةً قبل كونِها، لما عرفَها ولا بعدَ كونِها، وهذا محالٌ. **وبيانُ التّالي**: إنّ اللّهَ إذا عرفَ شيئًا بعد كونِه ما لا يعرفُه قبل كونِه، لكانتْ معرفتُه متغيّرةً، وقد حصلَ في الزّمانِ من الكمالِ ما لا يحصلُه منذ الأزلِ، وهذا شنعٌ. **وإنْ قلتَ:** لا مُحالَ، إنّ اللّهَ يعرفُ متواترًا الأشياءَ الموجودةَ متواترًا، مثلما أنّه يحضرُ في المكان متواترًا على تقديرِ أنّه يخلقُ أماكنَ: واحد [الواحد] بعد الآخر، **فأجبتُك** بمنعِ ذلك، لأنّه إذا عرفَ الأشياءَ متواترًا لَوقَع تحتَ التّغييرِ، وهذا مُحالٌ. ولا تَصحُّ نسبةُ الحضورِ في الأشياءِ، لأنّ الحضورَ في الأشياءِ يطلبُ من تصوّرِه أن توجدَ الأشياءُ مع اللّهِ، وبالالتزامِ: يُمتنعُ أن يُقالَ اللّهُ حاضرًا مع شيءٍ قبل كونِه. وأمّا معرفةُ الأشياءِ فلا تطلبُ أن يوجدَ المعروفُ مع العارفِ، لأنّا نعرفُ الماضياتِ مع أنّها ليست موجودةً.

وإنْ سألتَ: هل معرفةُ المستقبلاتِ هي يقينيّةٌ، **فأجبتُك:** نعم. **وبيانُه** أنّ معرفةَ اللّهِ تلاحظُ الشّيءَ المستقبلَ بالتعيينِ حَسْبما هو سوف يوجدُ مطلقًا في حينِه. ولكنَّ المستقبلَ المطلقَ على تقديرِ أنّه يوجدُ في حينِه، فيُمتنعُ أن لا يوجدَ في الحاضرِ الذي هو موجودٌ في الحاضرِ. إذن الموضوعُ المعروفُ من اللّهِ لا يمكنُ أن لا يوجدَ في حينِه، وبالالتزامِ: العلمُ الالهيّ هو يقينيٌّ، لأنّ العلمَ اليقينيَّ هو الذي يلاحظُ الشّيءَ على ما هو في

[illegible]

ذاتِه بالتّعيين.

وإن سألتَ: هل معرفةُ المستقبلاتِ هي متغيّرةٌ، **فأجبتك: لا**. لأنّ العلمَ لا يتغيّرُ ما دام الموضوعُ في حالةٍ واحدة، أعني بالحالةِ المدلولة به، كقولِنا: إنّ هذا العلمَ أنّ **الانسانَ حيوانٌ ناطقٌ** لا يتغيّرُ أبدًا، لأنّ الانسانَ لا يزالُ حيوانًا ناطقًا أبدًا دائمًا. ولكنّ الموضوعَ المعروفَ بالعلمِ الملاحظِ المستقبلَ، إنّما يدومُ على حالتِه بالنّسبةِ إلى ذاك الحينِ أبدًا دائمًا، لأنّه إذا صدق مرّةً أنّ زيد سوف يمشي في السّنةِ الآتيةِ فيصدقُ أبدًا دائمًا أنّه سوف يمشي فيها، إذن علمُ المستقبلاتِ لا يتغيّرُ. **دليلٌ آخرُ:** إذا تغيّر علمُ اللّهِ لانتقل اللّهُ من العلمِ إلى عدمِ العلمِ أم من عدمِ العلمِ إلى العلم، وهذا مُحالٌ لامتناعِ الانتقالِ والتّغييرِ في اللّهِ كما مرّ، كقولِه تعالى: أنا هو اللّهُ ولا أتغيّرُ؛ وفي موضعٍ آخرَ، تبدّلُها كلَّها فتتبدّلُ وأنتَ هو على حالةٍ واحدة. **قياسٌ آخرُ:** معرفةُ اللّهِ لا تلاحظُ المستقبلاتِ مبهمًا، ولكنْ بالتّعيينِ، حَسَبَ الحالةِ التّي هي فيها في ذلك الحين. يُحصّلُ أنّ معرفتَه تعالى لا تتغيّرُ أبدًا، لأنّه لا يزالُ صادقًا أنّ المستقبلَ هو على تلك الحالةِ في ذلك الحينِ إلى الأبد. **اعتراضٌ** قال: إنّ معرفةَ المستقبلاتِ هي متغيّرةٌ، لأنْ قبل مولدِ السّيّدِ المسيح كان يعرفُ اللّهُ أنّه سوف يولدُ في حينه. وأمّا الآن، بعدما قد وُلد المسيحُ، فلم يعرفِ اللّهُ أنّه سيولدُ، ولكنْ أنّه قد وُلد، إذن معرفةُ اللّهِ هي متغيّرةٌ. **جوابٌ** بنفيِ التّالي، لأنّ المعرفةَ لا تتغيّرُ من جانبِ اللّهِ، ولكنْ من جانبِ المدلول بها. هذا معناه أنّها موجودةٌ في اللّهِ الآنَ تلك المعرفةُ التي عرفَ بها أنّ المسيحَ سوف يولدُ في حينِه، ولكنْ ليس المسيحُ مزمعًا أن يولدَ في زمانٍ آخرَ.

يُحصّلُ ممّا تقدّمَ **أوّلاً** أنّ الموضوعَ المدلولَ بالعلمِ الالهيِّ، وإنْ تغيّرَ في ذاتِه، كقولِنا: وإنْ كان زيد اليوم عائشًا وفي الغد مائتًا، فلا يتغيّرُ علمُ اللّهِ، بل ولا يتغيّرُ موضوعُ العلمِ الالهيِّ، وذلك أنّ علمَ اللّهِ إنّما يلاحظُ الأشياءَ المتغيّرةَ بلا تغييرِه، ثمّ إنّه لا يلاحظُ زيدًا عائشًا في الغد ولكنْ في هذا اليومِ، ولا يلاحظُه مائتًا في اليومِ ولكنْ في الغد؛ ولهذا، لا يكذبُ قول الأنبياءِ: إنّ المسيحَ سيأتي،

[illegible]

وإنّ البتولَ سوف تحبلُ وتلد ابنًا ويُدعى اسمُه عمّنوئيل وما أشبهَ من النبّوْاتِ التي تلاحظُ العتيدات. وسببُ ذلك أنّ القضيّةَ إذا لاحظتْ زمانًا معيّنًا لا تزالُ صادقةً أبدًا دائمًا، وإنْ مضى ذلك الزّمانُ كما مرّ في المنطق. **وثانيًا**، إنّ الأشياءَ المدلولةَ بالعلمِ الممكنِ قد أمكن مطلقًا أنّها لا تكونُ، وبالالتزامِ: قد أمكن مطلقًا أنّه لا يكونُ العلمُ الالهيُّ الذي يُنظرُ به الماضياتُ والحاضراتُ والمستقبلات، لأنْ، عند عدمِ وجودِ الموضوعِ، لا يوجدُ علمٌ يلاحظُه كأنّه موجودٌ، وذلك أنّ العلمَ كالمرآة، فمثلما لا تصوّرُ المرآةُ إنسانًا إذا ما كان قُبالَها إنسانٌ، هكذا لا يلاحظُ علمُ اللّهِ شيئًا كأنّه موجوزٌ في الزّمانِ الماضي والحاضرِ والمستقبل إذا ما كان موجودًا في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة.

وثالثًا، إنّ الانسانَ يقدرُ أن يَمنعَ وجودَ بعضِ العلمِ في اللّه. ومعنى ذلك ليس هو أنّه يفعلُ شيئًا في عقلِ اللّه وينزعُ عنه العلمَ، أم إنّه يكونُ موجودًا في عقلِ اللّه علمًا ثمّ ينزعُه عنه، لأنّ الذي يوجدُ في اللّهِ مرّةً إنّما يوجدُ فيه منذ الأزلِ وإلى الأبد؛ ولكنْ، هذا معناه أنّ الانسانَ يستطيعُ أن يفعلَ أم لا يفعلَ شيئًا كحَسَبِ انعتاقِه، فإذا فعل شيئًا حصل أنّ اللّهَ قد عرفَ ذلك من الأزلِ، وإذا ما فعله حصل أنّ اللّهَ عرفَ عدمَ ذلك منذ الأزل. ومثالُه في المرءِ الماشي بالقياس إلى من يتبصّرُ فيه، لأنّ المرءَ إذا مشى لَنظرَه الباصرُ ماشيًا، وإذا ما مشى لَنظرَه الباصرُ غيرَ ماشٍ. فهكذا، إذا فعل الانسانُ شيئًا عرف اللّهُ ذلك منذ الأزلِ، وإذا ما فعله عرف اللّهُ ذلك منذ الأزل.

ورابعًا، إنّ الانسانَ لا يقدرُ أن يغيّرَ أم يكذّبَ معرفةَ اللّه، لأنْ أيّما فعلٍ من الأفعالِ ينتجُ أنّ اللّهَ قد عرفَه منذ الأزل. **اعتراضٌ**: إنّ الانعتاقَ البشريَّ هو قوّةٌ إلى شيئين متناقضين، كقولِك إلى وضعِ المشيِ وإلى عدمِ المشي. والانسانُ له انعتاقٌ بالنّسبة إلى أنّه لا يكذّبُ علمَ اللّهِ، لأنّه معتوقٌ أن يضعَ عملاً متى وُضع ينتجُ أنّ علمَ اللّهِ صادقٌ. إذن، الانسانُ له أيضًا انعتاقٌ بالنّسبةِ إلى أنّه يكذّبُ علمَ اللّه، لأنّه إذا ما وضعَ ذاك العملَ لَكذبَ علمُ اللّهِ القائلِ إنّه يضعُ ذلك العملَ. ولكنْ، يقدرُ الانسانُ أن لا يضعَ ذاك العملَ، إذن يقدرُ الانسانُ أن يكذّبَ علمَ اللّه. **جوابٌ**: نقولُ إنّ الانعتاقَ هو قوّةٌ إلى نقيضَين قريبَين، وليس إلى نقيضَين بعيدَين. والنّقيضُ القريبُ هو الذي يقعُ تحت سلطانِ المرءِ بلا وسيطٍ، كقولِنا: المشيُ وعدمُ المشي. والنّقيضُ البعيدُ هو الذي ينتجُ عن النّقيضِ القريبِ، كقولِنا: إنّ معرفةَ المشيِ في اللّه تنتجُ عن وضعِ المشيِ من الخليقة، فلا يقدرُ الانسانُ أن يكذّبَ علمَ اللّهِ أصلاً

[illegible]

وإنِ استطاع أن يمشيَ أم لا يمشي، لأنّه إذا مشى ينتجُ أنّ اللهَ عرفَ المشيَ، وإذا ما مشى ينتجُ أنّ اللهَ عرفَ عدمَ المشيِ. **جوابٌ آخرُ:** إذا ما فعلَ المرءُ فعلاً ليس يوجدُ في اللهِ علمَ الفعلَ، ولكنْ علمَ عدمَ الفعلِ، مثلما أنّ المرآةَ، إذا رفعتَ من قُبالِها إنسانًا ووضعتَ صنمًا، فلا تحضرُ صورةُ الانسانِ ولكنْ صورةُ الصّنمِ.

الفصلُ التّاسعُ والعشرون
كيف يعرفُ اللّهُ المستقبلاتِ المطلقةَ

قال بعضُ العلماءِ: إنّ اللّهَ يعرفُ المستقبلاتِ المطلقةَ في الأمرِ المقدّر. ومعنى ذلك أنّ اللّهَ يقدّرُ كافّةَ الأشياءِ قبل كونِها. ومعنى التّقديرِ أنّ اللّهَ يفرضُ فرضًا مقترنًا اقترانًا غيرَ منفكٍّ مع بعضِ الأشياءِ من دونِ غيرِها، كقولنا إنّه تعالى قد أراد، أعني قد فرضَ فرضًا وقصدَ قصدًا أنّ المسيحَ الكذّابَ يولدُ في حينه، وأنّ زيد في هذا أم ذاك الحالِ لا يفعلُ إلاّ كذا. وبهذه الارادةِ وبهذا الفَرْضِ والقصدِ وبهذا التّقديرِ ينظرُ اللّه الأشياءَ المستقبلةَ المطلقة. ونفيُ هذا التّقديرِ أنّه يضعُ ضرورةً في الأعمالِ البشريّةِ كما سيأتي، ولا يَلزمُ وضعُ هذا الأمرِ إلى أن يعرفَ اللّهُ به الأشياءَ الآتية، لأنّه تعالى يعرفُها بذاتِه وبذاتها كما سنبيّنُ.

وقال آخرون: إنّ اللّهَ يعرفُ العتيداتِ بشرطٍ آخرَ، وهو أنّه يقدّرُ الأفعالَ الصّالحةَ ويسامحُ بالأفعالِ الطّالحة. ففي التّقديرِ يعرفُ الصّالحاتِ، وفي المسامحةِ يعرفُ الطّالحاتِ. وفَسْخُ هذا الرأيِ أنّه يضعُ ضرورةً في الأعمالِ الصّالحة، ولا يلزمُ وضعُه إلى عرفانِ الآتياتِ، كما سيأتي.

وقال آخرون: إنّ المستقبلَ، قبل كونِه، هو حاضرٌ حضوراً حقيقيًّا قدّامَ اللّهِ، لأنّ اللّهَ أزليٌّ. والأزليُّ هو الذي عنده كلُّ شيءٍ حاضرٌ. وبهذا الحضورِ ينظرُ اللّهُ المستقبلاتِ. ونفيُ ذلك أنّه قد تبيّنَ في الفصل السّادسِ من المقالةِ الحادية عشر [الحاديةَ عشرةَ] أنّ المستقبلَ ليس له حضورٌ حقيقيٌّ لأزليّةِ اللّه إلاّ في حينِ وجودِه. وبيانُه أنّ الحضورَ الحقيقيَّ يدلُ على حضورٍ وجوديٍّ مثلما هو حاضرٌ زيد إلى يوحنّا، على تقديرِ أنّهما موجودان في هذا الزّمانِ الحاضر. ولكنّ المستقبلَ، قبل كونهِ، ليس له حضورًا حقيقيًّا وجوديًّا [حضورٌ حقيقيٌّ وجوديٌّ] إلى أزليةِ اللّهِ، وإلاّ لكان موجودًا قبل وجودِه، وهذا مُحالٌ. إذن يُمتنعُ أن يُعرفَ المستقبلُ بالحضورِ الحقيقيّ. **وإنْ قلتَ:** إنْ لم يُعرفِ المستقبلُ بالحضورِ الحقيقيّ قبل كونِه، يحصلُ أنّه ولا يُعرفُ بذلك بعد كونه، وإلاّ لتغيّرَ علمُ اللّهِ، ولكنّ التّالّي محالٌ، فالمقدّمُ محالٌ، **فأجبتُك:** إنّ المستقبلَ يُعرفُ بحضورِه الحقيقيِّ، قبل كونِه وبعد كونِه،

[illegible]

إلاّ أنّه لا يوجدُ قبل كونِه، مثلما أن يُعرفَ الماضي بحضورِه الحقيقيّ قبل كونِه وبعد كونِه. إلاّ أنّه لا يوجدُ بعد كونِه. فالأمرُ ظاهرٌ أنّ اللّهَ يعرفُ الحضورَ الحقيقيَّ منذ الأزل. والذي نسلبُه فهو أنّ حضورَ المستقبلِ موجودٌ منذ الأزل، لأنّ لفظَ **منذ الأزل** إمّا يقعُ على معرفةِ اللّه، وإمّا على وجودِ الأشياء. فإنْ وقع على معرفةِ اللّهِ كان معناه أنّ اللّهَ منذ الأزلِ يعرفُ الأشياءَ الموجودةَ في الزّمانِ، وهذا صدقٌ. وإذا وقع على وجودِ الأشياءِ، كان معناه أنّ اللّهَ يعرفُ الأشياءَ الموجودةَ وجودًا حقيقيًّا منذ الأزلِ، وهذا كذبٌ، لأنّ اللّهَ وحدَه هو أزليٌّ، ولا شيءَ من الخلائقِ هو موجودٌ منذ الأزل.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يعرفُ المستقبلَ في ذاتِه،أي في ذاتِ المستقبلِ وفي ذاتِ اللّه. **والبيانُ** على أنّه تعالى يعرفُ العتيداتِ المطلقةَ في ذاتِه القدسيّةِ، فهو أنّه يدركُها كما مرّ. ومن حيثُ أنّه يدركُها، يعرفُ كافّةَ البرايا الصّادرةِ عنها، ماضيةً كانت أم حاضرةً أم مستقبلةً. وأمّا **البيانُ** على أنّه يعرفُ العتيداتِ في ذاتِها، فهو **أوّلاً** أنّ المستقبلَ المطلقَ لا بدّ أنّه يكونُ حاضرًا في حينه. وإذا حضر، فيُعرفُ من اللّهِ في ذاتِه، كما مرّ في الفصلِ السّابعِ والعشرين. يُحصّلُ أنّه يُعرفُ في ذاتِه إذ هو مستقبلٌ أيضًا، وإلاّ لكان علمُ اللّهِ متغيّرًا من حيثُ أنّه لا يعرفُ الشّيءَ قبل كونِه مثلما يعرفُه بعد كونِه، وهذا مُحالٌ. وقال في الاصحاحِ الثّالثِ والعشرين من حكمةِ ابن سيراخ: إنّ الأشياءَ كلّها ظاهرةٌ بين يدَي الرّبِّ الالهِ قبل كونِها، والذي هو ظاهرٌ إنّما يُعرفُ في ذاته. **وثانيًا**، إنّ اللّهَ كما أنّه كاملٌ غايةَ الكمالِ، فهو معيّنٌ بذاتِه أن يَعرفَ سائرَ الأشياءِ مثلما هي بذاتِها، على تقديرِ وجودِها. هذا معناه: كيفما كانتِ الأشياءُ موجودةً تُعرفُ بذاتِها من اللّهِ. **وثالثًا**، إنّ معرفةَ المستقبلِ في ذاتِه هي أكملُ من معرفتِه في علّتِه الطّبيعيّةِ، وبالالتزامِ: تخصُّ اللّهَ وحدَه، كما قال مار توما اللاهوتيّ: إنّ المستقبلَ يمكنُ عرفانُه على نوعين: **أحدُهما** في علّتِه الطّبيعيّةِ، وذلك مخصوصٌ بالبرايا، لأنّا نحن لا نعرفُ العتيدَ في ذاتِه، ولكنْ في علّتِه. **والثّاني** في ذاته، وهذا مخصوصٌ باللّهِ وحدَه، الذي ينظرُ الأشياءَ في ذاتِه الشّريفةِ وفي ذاتِها وفي عللِها وفي معلولاتِها بنظرةٍ واحدة، وذلك لأنّه يدركُ سائرَ الأشياءَ ويعرفُها بقَدْرِ ما هي قابلةٌ أن تُعرفَ. **وإنْ قلتَ:** إنّ المستقبلَ في ذاتِه يمكنُ أن يكونَ ويمكنُ أن لا يكونَ وليس له وجودًا معيّنًا [وجودٌ معيّن]، إذن يُمتنعُ أن يُعرفَ في ذاته، **فأجبتُك:** إنّ العتيدَ هو ممكنٌ في ذاتِه لإمكانِ وجودِه وعدمِ وجوده. وأمّا بالنّسبةِ إلى علمِ اللّهِ فهو ضروريٌّ، لأنّ اللّهَ ينظرُه على تقديرِ فعلِ الوجود. وعلى هذا التّقديرِ يُمتنعُ أن لا يكونَ، مثلما أنّ المشيَ في زيد هو ممكنٌ، لأنْ قبل وضعِه يقدرُ زيد أن يمشيَ وأن لا يمشيَ. وأمّا إذا

[illegible]

[illegible]

بصرتَ زيدًا ماشيًا، فالمشيُ هو ضروريٌّ بالنّسبةِ إليك، لأنّ بصرك يقدرُ فعلَ مشيِ زيد.

الفصلُ الثّلاثون
في توفيقِ معرفةِ المستقبلِ مع الانعتاقِ البشريّ

قال البعضُ: ليس للانسانِ انعتاقٌ إلى أعمالِه، لأنّ اللّهَ يعرفُ كلَّ أفعالِه قبلَ كونِها، وبالالتزامِ: يلتزمُ أن يفعلَ ما قد عرفَه اللّهُ.

وقال آخرون: ليس يعرفُ اللّهُ الأشياءَ المستقبلة، لأنّ الانسانَ مستولٍ على ذاتِه، وما كان كذلك لو عرفَ اللّهُ العتيداتِ.

فنقولُ بنفيِ هذَين الرأيَين. إنّ اللّهَ يعرفُ المستقبلاتِ، وإنّ الانسانَ مستولٍ على ذاتِه. والبيانُ على أنّ معرفةَ اللّهِ تتّفقُ مع استيلاءِ البشرِ، فهو **أوّلاً** أنّ الكتابَ الالهيَّ يسلّمُنا وجودَ معرفةِ الاستقبالِ ووجودَ الانعتاقِ البشريِّ معًا. وأمّا أنّ اللّهَ يعرفُ المستقبلاتِ معرفةً يقينيّةً، فقد تبيّن أعلاه. وأمّا أنّ الانسانَ هو مستولٍ على ذاتِه، فيبانُ من الاصحاحِ الثّلاثين من سفر تثنيةِ الاشتراعِ بقولِه: أنظرْ إنّي اليومَ جعلتُ أمامَك حياتا [حياةً] وخيرًا، وخلافَ ذلك موتًا وشرًّا؛ وفي الاصحاح الرّابع والعشرين من سفر يشوع بن نون: وإنْ كان يشقُّ عليكم أن تعبدوا الرّبَّ فيُعطى لكم [أن] تختاروا لأنفسِكم ما تبتغون لكم، فاختاروا يومَنا هذا ما يسرُّكم مَن يجبُ أنّكم بالحريّ تعبدوه [تعبدونه]؛ وفي الاصحاحِ الخامسَ عشرَ من حكمةِ يشوعَ بنِ سيراخ: اللّهُ منذ البدءِ صنعَ الانسانَ وتركَه بيدِ مشورته، ثمّ أوصى بوصاياه وبأوامره: إنْ أحببتَ حفظَ الوصايا فهي تحفظُك وإلى الأبدِ أمانةً رضيّة. جعل أمامك الماءَ والنّارَ، فامددْ يَدك إلى ما تريدُ منهما. وأمثالُ ذلك كثير. هذا يدلُّ أنّ الانعتاقَ البشريَّ والمعرفةَ الالهيّةَ يتّفقان، ولا واحدٌ منهما ينافي الآخرَ.

البرهانُ الثّاني: اللّهُ يعرفُ الأشياءَ الاختياريّةَ التي هو عتيدٌ أن يفعلَها، كقولِنا قبلما يخلقُ العالمَ إنّما يعرفُ ذلك معرفةً يقينيّة، ولا تنافي هذه المعرفةُ الانعتاقَ الالهيّ، وإلاّ لما كان اللّهُ مستوليًا على أفعاله. إذن، وإنْ كان عارفًا بسَبْقِ علمِه للأشياءِ المستقبلةِ الواقعةِ تحت سلطانِ الانسانِ، فلا تنافي معرفتُه تعالى للانعتاقِ البشريّ، لأنْ مثلما يعرفُ أفعالَه الاختياريّةَ هكذا يعرفُ أفعالَ الخليقةِ.

البرهانُ الثّالثُ: معرفةُ المستقبلاتِ ليست بعلّةِ المستقبلاتِ، لأنّ العلمَ الذي يعرفُ به اللّهُ أنّ المرءَ سوف يُخطئُ ليس هو سبب فاعل [سببًا فاعلاً] للخطأ، وذلك أنّ العلمَ يقدّرُ وجودَ موضوعِه مثلما

[illegible]

أنّ فعلَ البصرِ يقدّرُ وجودَ الشّيءِ المبصور، إذن معرفةُ اللّهِ المستقبلاتِ لا تنافي الاستيلاءَ البشريَّ. **قياسٌ آخرُ:** الفعلُ البشريُّ هو علّةُ وجودِ المعرفةِ في اللّهِ، ولا ينعكسُ، لأنّ هذه القضيّةَ هي صادقةٌ: إنّ اللّهَ يعرفُ الآتيَ، لأنّ الآتيَ هو كذلك عن علّتِه الطّبيعيّة. وهذه القضيّةُ هي كاذبةٌ: إنّ الآتيَ هو كذلك، لأنّه معروفٌ من اللّهِ. وقال مار يوستينوس الشّهيد، في جوابِ السّؤالِ الثّامن والخمسين: سَبْقُ العلمِ ليس هو علّةَ وجودِ المستقبل، ولكنّ المستقبلَ هو علّةُ وجودَ سَبْقِ العلمِ من حيثُ أنّ العلمَ يتلوا [يتلو][٥] للمعروفِ، ولا ينعكسُ؛ ولذلك، علمُ السّيّدِ المسيح ليس هو علّةَ هلاكِ يوضاسَ، ولكنّ هلاكَ يوضاسَ هو علّةُ علمِه تعالى. وهكذا عن خطأ الملائكةِ والانسانِ الأوّل. وقال مار يوحنّا الدمشقيّ، ردًّا على المانيين: معرفةُ اللّهِ ليست سببَ وجودِ الأشياءِ المستقبلة، وذلك أنّ معرفةَ اللّهِ بالقياسِ إلى المستقبلاتِ، هي كمثلِ معرفتِنا بالقياسِ إلى الماضيات. ومثلما تتّفقُ معرفتُنا للماضياتِ مع الانعتاقِ البشريّ، هكذا تتّفقُ معه معرفةُ اللّهِ للمستقبلات. وقال مار أوغوسطين: كما أنّك إذا ذكرتَ الماضيَ لا تضعُ فيه ضرورةً، هكذا إذا عرفَ اللّهُ المستقبلَ لا يضعُ فيه ضرورةً. وبيانُه أنّ معرفةَ اللّهِ تلاحظُ الأشياءَ مثلما هي في ذاتِها، فإذا كانت الأشياءُ اختياريّةً صادرةً عن الانعتاقِ البشريّ إنّما تلاحظُها كذلك، وإذا كانت ضروريّةً إنّما تلاحظُها كأنّها ضروريّةٌ، لأنّ معرفةَ اللّهِ بالقياسِ إلى المعروفِ هي كمثلِ المرآةِ بالقياسِ إلى الأشياءِ المنظورة؛ فإنّ المرآةَ إذا كان قُبالَها إنسانٌ إنّما تحضّرُ إنسانًا، وإذا كان قُبالَها حجرٌ إنّما تحضّرُ حجرًا. فهكذا العلمُ الالهيُّ لا يضعُ ضرورةً في الأشياءِ، لأنّ اللّهَ منذ الأزلِ ينظرُ الأشياءَ المستقبلةَ، مثلما أنّا ننظرُ في الزّمانِ الأشياءَ التي يفعلُها أحدٌ قُدّامَنا. فمثلما أنّا لا نضعُ ضرورةً في المرءِ المنظورِ منّا، هكذا علمُ اللّهِ لا يضعُ ضرورةً فينا.

البرهانُ الرّابعُ: الضّرورةُ على صنفَين: **أحدُهما** ضرورةٌ مطلقةٌ، وهي التي لا تقدّرُ الفعلَ، وتُحَدُّ أنّها إذا وُجدت كافّةُ الأشياءِ المطلوبةِ إلى الفعلِ فلا تقدرُ العلّةُ أن لا تفعلَ، كقولنا: إنّ النّارَ علّةٌ ضروريّةٌ للاحتراقِ، لأنّ إذا وُضعتْ كافّةُ الأشياءِ اللازمةِ إلى الاحتراقِ يُمتنعُ بالقوّةِ الطّبيعيّةِ أن لا تُحرقَ. **والثّاني**، ضرورةٌ شرطيّةٌ أم تاليةٌ، وهي التي تتلو الفعلَ

٥- سنثبتها كذلك حيث ترد.

وتقدّرُه، وتُحدُ أنّها إذا قدرتِ العلّةُ أن لا تفعلَ عند حضورِ كافّةِ الأشياءِ اللازمةِ إلى الفعلِ. ولكنْ، على تقديرِ أنّها فعلتْ فلا يمكنُ أن لا تفعلَ، كقولِنا: إنّ الانسانَ يقدرُ مطلقًا أن لا يمشيَ، ولكنْ على تقديرِ أنّه مشى يُمتنعُ أن لا يمشيَ. فهذه الضّرورةُ تُدعى تاليةً، لأنّها تتلو لوضعِ الفعل. والضّرورةُ الأولى تُدعى متقدّمةً، لأنّها تتقدّمُ على وضعِ الفعلِ، وبالالتزام: تنافي لانعتاقِ البشريِّ بخلافِ الثّانية. ولكنّ معرفةَ اللّهِ للمستقبلاتِ لا تضعُ فيها الضّرورةَ المطلقةَ المتقدّمة، وإنْ وضعتْ فيها الضّرورةَ الشّرطيّةَ التّالية. وبيانُه أنْ ليس معرفةُ اللّهِ هي سببَ أفعالِ الانسانِ، ولكنّ أفعالَ الانسانِ هي سببُ معرفةِ اللّه، إذن معرفةُ اللّهِ تتّفقُ مع انعتاقِ الخلائقِ. **قياسٌ آخرُ:** إذا فعل الانسانُ خيرًا، يُنتجُ أنّ اللّهَ عرفَ ذلك منذ الأزلِ؛ وإذا فعل شرًّا، يُنتجُ أنّه تعالى عرفَ ذلك أيضًا. وفي يدِ الانسانِ أن يفعلَ الخيرَ أم الشّرَّ، مثلما أنّك إذا مشيتَ نظرتُك ماشيًا، وإذا قعدتَ نظرتُك قاعدًا، مع أنّه في يدِك أن تمشيَ وأن تقعدَ. ومثلما هو في يدِك أن تجعلَني ناظرَك قاعدًا إذا قعدتَ، وفي يدِك أن تجعلَني ناظرَك ماشيًا إذا مشيتَ، هكذا في يدِ الخليقةِ أن تجعلَ اللّهَ ناظرَها فاعلةً خيرًا إنْ فعلتْ خيرًا، وفي يدِها أن تجعلَ اللّهَ ناظرَها فاعلةً شرًّا إنْ فعلتَ شرًّا.

اعتراضٌ أوّلُ: المعروفُ من اللّهِ هو ضروريٌّ أن يكونَ. **جوابٌ:** المعروفِ من اللّهِ هو ضروريٌّ أن يكونَ ضرورةً تاليةً شرطيّةً، وليس ضرورةً متقدّمةً مطلقةً. ومثالُه في المرءِ الذي ننظرُه ماشيًا أم قاعدًا، وفي الماضي الذي نذكرُه صالحًا أم طالحًا.

اعتراضٌ ثانٍ: يُمتنعُ أنّ الخليقةَ تمنعُ أم تغيّرُ علمَ اللّه، لأنّ الخليقةَ هي زمانيّةٌ، وعلمُ اللّهِ هو أزليٌّ. **جوابٌ:** إنّ الخليقةَ لا تَمنعُ علمَ اللّهِ ولا تغيّرُه. بهذا المعنى، أنْ يوجدَ في اللّهِ العلمُ عن شيءٍ سابقًا ثمّ يُرفعُ عن اللّهِ ذلك العلمُ ويوضعُ فيه علمُ شيءٍ آخرَ، معاذَ اللّهَ من ذلك الكفر؛ لأنّ الذي يوجدُ في عقلِ اللّهِ مرّةً، يُمتنعُ أن يُنزعَ عنه، لأنْ ليس اللّهُ كالمرءِ فيتغيّرُ بهذا التّغيير، فتبقّى أنّ الخليقةَ تمنعُ علمَ اللّهِ وتغيّرُه. بمعنىً آخرَ وهو: إنّها تفعلُ شيئًا إذا فعلتْه، حَصلَ أنّ اللّهَ منذ الأزلِ عرفَ ذلك وما عرفَ وجودَ نقيضِه؛ أم أنّها تفعلُ شيئًا آخرَ إذا فعلتْه، حَصلَ أنّ اللّهَ منذ الأزلِ عرفَ ذلك الشّيءَ وما عرفَ وجودَ نقيضِه، لأنّ اللّهَ لا يعرفُ الشّيءَ إلاّ حَسْبما هو في ذاتِه. فإنْ فعلتِ الخليقةُ شيئًا وأهملتْ نقيضَه، يَلزمُ أنّ اللّهَ يكونُ قد عرفَ ذلك. وإذا

[illegible]

أهملتْ شيئًا وفعلتْ نقيضَه يلزمُ أنّ اللّهَ يكونُ قد عرفَ ذلك، ولا يمكنُ أنّ اللّهَ يكونُ قد عرفَ خلافَ ذلك، وإلاّ لكانتْ معرفتُه كاذبةً، ومعاذَ اللّهَ من هذا الكفر. ومثالُه في مَن يُبصرُ أحدًا ماشيًا بالفعل، وفي مَن يعرفُ شيئًا ماضيًا. وأمّا قولُه: إنّ علمَ اللّهِ أزليٌّ، فجوابُه: إنّ الأزليّةَ لا تضعُ ضرورةً في الأشياءِ الزّمانيّة، لأنّها لا تلاحظُ الزّمانيّاتِ إلاّ مثلما هي في ذاتِها.

اعتراضٌ ثالثٌ: علمُ اللّهِ يلاحظُ فعلَ الخليقةِ بتعيينٍ قبل كونِ الخليقة. هذا يدلُّ أنّ الخليقةَ لا يستمرُّ لها انعتاقٌ إلى فعلٍ آخرَ متناقضٍ. **جوابٌ:** السّببُ الذي لأجلِه يعرفُ اللّهُ فعلاً بتعيينٍ، قبل كونِ الخليقةِ، هو أنّ الخليقةَ إذا تكوّنتْ ووصلتْ إلى ذاك الحينِ، إنّما تفعلُ بإرادتِها ذاك الفعلَ، ولا تريدُ أن تفعلَ غيرَه. ومثلما أنْ إذا فعلتِ الخليقةُ ذاك الفعلَ يُمتنعُ أنّها في ذاك الحينِ تفعلُ غيرَه معًا، هكذا يُمتنعُ أنّ اللّهَ ينظرُ في ذلك الحينِ فعلاً آخرَ. **جوابٌ آخرُ:** يُمتنعُ أنّ اللّهَ يعرفُ شيئًا بانفصالٍ فقط، بل يلزمُ أنّه يعرفُ الأشياءَ بتعيينٍ، وذلك أنّ المعرفةَ بتعيينٍ هي ما تلاحظُ شيئًا معيّنًا، كقولِنا: إنّ الحالَ كذا. والمعرفةُ بانفصالٍ هي ما تلاحظُ شيئًا منفصلاً، كقولِنا: إنّ الحالَ إمّا هو كذا وإمّا كذا. وهذه المعرفةُ المنفصلةُ هي ناقصةٌ، وقد تختصُّ في كافّةِ البرايا. ولو ما كان في اللّهِ سوى هذه المعرفةِ بالنّسبةِ إلى العتيدات، لكانتْ معرفتُه تعالى قليلةً جدًّا، إذ كلُّ إنسانٍ يعرفُ عن المستقبلاتِ بانفصالٍ كافّةِ الأشياء، لأنْ مَن ترى فيه جهل [جهلاً] هذا مبلغُه حتّى لا يعرفَ أنْ في السّنةِ الآتيةِ إمّا يكونُ [تكونُ] حربٌ وإمّا لا. فكمالُ المعرفةِ يقومُ بأن يُعرفَ أحدُ الطّرفَين بتعيينٍ، وهذا مخصوصٌ باللّهِ وحدَه كما تقدّم.

وقال الجاهلُ: إمّا أنّ اللّهَ عرف أنّي سوف أهلكُ في نارِ جهنّمَ، وإمّا لا. فإذا عَرفَ أنّي أهلكُ مهما عملتُ من الخير، لا بدّ أنّي أهلك، وإلاّ لكان علمُ اللّهِ كاذبًا. وإذا عرفَ اللّهُ أنّي ما أهلكُ، فمهما عملتُ من الشّرّ لا بدَّ أنّي أخلصُ للسّبب المذكور، وهذا جهلٌ. **ونفيُه أوّلاً** أنّ اللّهَ لم يعرفْ عن أحدٍ شيئًا، إلاّ حَسْبما ينظرُه فاعلاً له. ففي يدِ الانسانِ أن يجعلَ اللّهَ ناظرًا لهلاكِه أم لخلاصِه. **وثانيًا**، إذا كان منتجًا القياسَ الموردَ ينبغي لك، يا هذا، أن لا تهتمَّ لا في المأكلِ ولا في المشربِ ولا في شيءٍ من أشغالِك، لأنّي أسألُك قائلاً: إمّا أنّ اللّهَ عرفَ أنّك تموتُ جوعًا وعطشًا واحتياجًا، وإمّا لا. فإنْ عرفَ عنك ذلك، لا بدّ أنّك تموتُ، وإنْ أكلتَ وشربتَ من السَّحرِ إلى المساء. وإذا عرف اللّهُ أنّك لا تموتُ، فلا بدّ أنّك تعيشُ، وإنْ ما

[illegible]

أكلتَ ولا شربتَ. فإنْ كنتَ عاقلاً، لا شكّ أنّك تجيبُني قائلاً: إنّ الذي يعرفُه اللّهُ عنك هو في يدِك، ولهذا تهتمُّ في أشغالِك حتّى يعرفَ اللّهُ عنك الخيرَ سوا [سوى] الشرّ. وهذا الجوابُ نفسُه هو جوابُ المريضِ في مرضِه، وجوابُ الفلاّحِ في تعبِه.

الفصلُ الحادي والثّلاثون
هل العلمَ الممكنَ المطلقَ هو اختياريٌّ

قد مرّ في الفصلِ الثّالثِ والعشرين أنّ العلمَ يُقالُ اختياريًّا من حيثُ الموضوعُ، أعني من جهةِ أنّه اختياريٌّ الشّيءُ المعروفُ به؛ وفي الفصلِ الخامسِ والعشرين: إنّ العلمَ الممكنَ المطلقَ يلاحظُ كافّةَ الأشياءِ الموجودةِ وجودًا مطلقًا في الماضي والحاضرِ والمستقبل.

وأجمعَ العلماءُ على القول: إنّ العلمَ الممكنَ المطلقَ هو اختياريٌّ للّه، بالنّسبةِ إلى وجودِ موضوعِه. **وبيانُه** أنّ موضوعَ العلمِ الممكنِ المطلقِ هو شيءٌ موجودٌ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة. ولكنْ، لا شيءَ يمكنُ أن يوجدَ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ من دونِ إرادةِ اللّهِ أم مسامحتِه. ويستطيعُ اللّهُ أن يمنعَ وجودَ كافّةِ الأشياءِ، وبالالتزامِ: يستطيعُ أنْ يفعلَ أن لا يوجدَ فيه علمُ وجودِ الأشياءِ، لأنْ إذا ما كانتِ الأشياءُ موجودةً ولا كان في اللّهِ علمُ وجودِها، إذن العلمُ الممكنُ المطلقُ هو اختياريٌّ للّه. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ: إنّ العلمَ يُدعى اختياريًّا، إذا كان صاحبُ العلمِ قادرًا أن يَمنعَ وجودَه، أي وجودَ العلمِ فيه. ويُدعى صاحبُ العلمِ قادرًا أن يَمنعَ وجودَ العلمِ في ذاته، إذا كان قادرًا أن يَمنعَ وجودَ الشّيءِ المعلومِ، لأنْ إذا كان الموضوعُ المعروفُ غيرَ موجودٍ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ لما وُجد العلمُ الممكنُ المطلقُ في العاقلِ، مثلما أنّ المرآةَ لم تحضّرْ إنسانًا إنْ لم يكنْ قُبالَها إنسانٌ. ولكنّ اللّهَ يقدِرُ مطلقًا أن يمنعَ وجودَ كافّةِ الأشياءِ الموجودةِ، لأنْ قبل كونِ الأشياءِ كان له سلطانٌ أن يكوّنَها وأن لا يكوّنَها كإرادته. إذن يَقدِرُ اللّهُ مطلقًا أن يمنعَ وجودَ العلمِ الممكنِ المطلقِ في ذاته، وقُيّد بقولِه مطلقًا، لأنْ على تقديرِ وجودِ العلمِ في اللّهِ يُمتنعُ أن لا يوجدَ فيه، كما أنْ على تقديرِ وجودِ الشّيءِ يُمتنعُ عدمُ وجودِه. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ: إنّ العلمَ الممكنَ يُدعى ممكنًا في اللّهِ من جهةِ الاضافةِ والتّسميةِ، وليس من جهةِ الذّات، لأنْ من جهةِ الذّات هو واحدٌ مع اللاهوت؛ وبهذا المعنى هو ضروريٌّ، ويُمتنعُ إزالتُه بشرطٍ من الشّروط. وأمّا من حيثُ الاضافةُ: ممكن، فيمتازُ عن اللاهوتِ تمييزًا تقديريًّا؛ وبهذا المعنى هو ممكنٌ، ويمكنُ أن يزولَ مطلقًا.

[illegible]

[illegible]

وإنْ قلتَ إنّ العلمَ الممكنَ هو اختياريٌّ للخليقةِ أيضًا، لأنّ الخليقةَ لها أن تضعَ أم لا تضعَ فعلاً، إذا وُضعَ عَرَفَ اللّهُ وجودَه، وإذا ما وُضعَ عَرفَ اللّهُ عدمَ وجودِه، **فأجبتك:** قال البعضُ أنّ بهذا المعنى يمكنُ أن يُدعى العلمُ الممكنُ المطلقُ اختياريًّا للخليقةِ، لأنّ العلمَ المطلقَ يلاحظُ بعضَ أشياءَ واقعةٍ تحت إرادةِ الخليقةِ كمثلِ فعلِ الفضائلِ والرّذائل. هذا يدلُّ أنّ موضوعَ العلمِ المطلقِ، بعضُه اختياريٌّ للخليقةِ، وبعضُه غيرُ اختياريٍّ لها. ومثالُ الاختياريّ الأفعالُ الاراديّةُ. ومثالُ غيرِ الاختياريّ وجودُ الخليقةِ وتكوينُ العالم. ومع ذلك يُدعى العلمُ المطلقُ اختياريًّا للّه مطلقًا، لأنّ اللّهَ يعرفُ به الموجوداتِ التي لا يمكنُ وجودُها من دونِ إرادتِه أم مسامحتِه. وأمّا نحن فنقولُ بنفيِ ذلك. إنّ العلمَ الممكنَ المطلقَ هو اختياريٌّ للّهِ وحدَه، لأنّ اللّهَ وحدَه له أن يأمرَ أم يسامحَ بوجودِ الخليقةِ وأفعالِها. وقد مرّ أنّ العلمَ يُدعى اختياريًّا من حيثُ فعلُ الارادةِ، أي من جانبِ الأمرِ أم الإذنِ والمسامحةِ. وأمّا قولُه: إنّ الخليقةَ لها أن تضعَ فعلاً، إذا وُضع لَوجدَ في اللّهِ عرفانَ وجودِه، وإذا ما وُضع لَوجدَ في اللّهِ عرفانَ عدمِ وجودِه، فلا يدلُّ أنّ العلمَ هو اختياريٌّ للخليقة. ولكنْ، إنّه اختياريٌّ للخليقةِ الفعلُ المبنيُّ عليه العلمُ، مثلما أنْ إذا نظرتَ أحدًا ماشيًا فالنّظرُ ليس هو اختياريًّا للمنظور، ولكنْ لك، لأنّه يصدرُ عنك من دونِ وساطةٍ، وإنْ كان المشيُ اختياريًّا للمنظور. **وإنْ قلتَ:** إنّ الخليقةَ لها أن تضعَ شيئًا، إذا وُضع عَرفَه اللّهُ ضرورةً، إذن علمُ اللّهِ هو اختياريٌّ للخليقةِ، **فأجبتك** بسلبِ التّالي، لأنّ علمَ اللّهِ هو فعلٌ إلهيٌّ لازمٌ صادرٌ عن اللّهِ من دونِ وسيط. فلو كان تاليًا لفعلِ الخليقةِ مع ذلك ليس هو اختياريًّا لها، لأنّ الاختياريَّ من تصوّرِه أن يصدرَ عنه العلمُ كأنّه علّةٌ لازمةٌ له. **وإنْ قلتَ:** إنّ الخليقةَ هي علّةُ العلمِ الالهيّ، **فأجبتك:** إنّ الخليقةَ ليست علّةً حقيقيّةً داخلةً لعلمِ اللّهِ، لأنّ العلمَ الالهيَّ هو فعلٌ الهيٌّ لازمٌ، وبالالتزام: يصدرُ عن اللّهِ وحدَه، فتبقّى أنّها علّةٌ وهميّةٌ له؛ بمعنى أنّه يصحُّ هذا القياسُ: العلمُ موجودٌ، لأنّ الخليقةَ تفعلُ كذا، ولا يصحُّ هذا الآخرُ: إنّ الخليقةَ تفعلُ كذا، لأنّ علمَ اللّهِ موجودٌ. وبهذا المعنى يُقالُ: علمُ اللّهِ تاليًا لفعلِ الخليقةِ. هذا معناه أنّ علمَه تعالى، وإنْ تقدّمَ الخليقةَ بالوجودِ من حيثُ أنّه أزليٌّ، فلا يتقدّمُها بالتّعليلِ من حيثُ أنّه ليس هو بعلّةِ أفعالِ الخلائقِ. **جوابٌ آخرُ:** علمُ اللّهِ من جانبِ الذّاتِ لا يصدرُ عن أحدٍ لأنّ ذاتَ اللّهِ هي واجبةُ الوجودِ، ومن حيثُ الاضافةُ يصدرُ عن اللّهِ لأنّه فعلٌ لازمٌ للّه تعالى.

وإنْ سألتَ بأيّ شيءٍ يصدقُ العلمُ الممكنُ المطلقُ، **فأجبتك:** بالأشياءِ التي

[illegible]

[illegible]

يلاحظُها، كما مرّ في الفصلِ الرّابع والعشرين من هذه المقالة.

الفصلُ الثّاني والثّلاثون
في العلمِ الممكنِ الشّرطيِّ

العلمُ الممكنُ الشّرطيُ هو الذي تعرفُ به الممكناتِ الشّرطيّةَ.

والشّرطيُّ هو الذي فيه شرطٌ، كقولِنا: إنْ درستَ تعلّمتَ. ويحوي ثلاثةَ أشياءَ: **الأوّلُ** المقدّمُ، وهو الذي يقعُ عليه حرفُ الشّرطِ؛ **والثّاني** التّالي، وهو الذي يتلو للمقدّمِ؛ **والثّالثُ** نسبةُ المقدّمِ إلى التّالي، كقولِنا: إنْ كان زيد إنسانًا فهو حيوانٌ ناطق. فمقالُ: إنْ كان زيد انسانًا، هو مقدّمٌ، ومقالُ: فهو حيوانٌ ناطقٌ، هو تالٍ. وحصولُ التّالي عن المقدّمِ يُدعى نسبتُهما بعضُهما إلى بعض. ونسبةُ المقدّمِ إلى التّالي هي على ثلاثةِ أنواعٍ: **الأوّلُ** نسبةٌ ضروريّةٌ، متى كان المقدّمُ شيئًا واحدًا مع التّالي أم مقترنًا به اقترانًا غيرَ منفكٍّ، كقولِنا: إنْ كان زيد إنسانًا فهو حيوانٌ ناطق. وهذا الشّرطيُّ يُدعى ضروريًّا، ويُعرف بالعلمِ الضّروريّ كما مرّ أعلاه، لأنّ العلمَ الضّروريُّ هو الذي يعرفُ كافّةَ الضّروريّاتِ، مطلقةً كانت أم شرطيّةً. **والثّاني** نسبةٌ ممتنعةٌ، متى كان المقدّمُ منافيًا للتّالي، كقولِنا: إنْ كان زيد انسانًا فهو حيوانٌ ناهقٌ. وهذا الشّرطيُّ يُدعى ممتنعًا، ويُعرفُ بالعلمِ الضّروريِّ أيضًا، لأنّ العلمَ الضّروريَّ هو الذي يَعرفُ الضّروريّاتِ والممتنعاتِ كما مرّ. **والثّالثُ** نسبةٌ ممكنةٌ متى كان المقدّمُ ممكنًا أن يقترنَ مع التّالي أم لا، كقولِنا: إنْ أتيتني فأكرمتُك، لأنّ الاتيانَ يمكنُ أن يقترنَ بالاكرام أم لا. وهذا الشّرطيُّ يُدعى ممكنًا، وينقسمُ إلى قسمَين: **أحدُهما** ممكنٌ متّصلٌ، وهو الذي فيه شيءٌ من الاتّصالِ بين المقدّمِ والتّالي، كقولِنا: إنْ أُعطيتُ هذه المعونةَ من اللّهِ لما افتُعلتِ القبائحُ، لأنّ معونةَ اللّهِ لها نسبةٌ إلى الهربِ من الخطايا وإنْ ما كانت مقترنةً بذلك اقترانًا ضروريًّا، مثلما أنّ النّورَ له نسبةٌ إلى بصرِ الألوانِ وإنْ ما كان متّصلاً مع البصرِ ضرورةً، لأنْ مثلما نقدرُ أن لا نُبصرَ شيئًا وإنْ كان النّورُ موجودًا بغلقِ أجفانِنا، هكذا نقدرُ أن لا نهربَ من الخطأ وإنْ كانت معونةُ اللّهِ حاضرةً بعدمِ إرادتِنا. وهذا الاتّصالُ يُمتنعُ أن يكونَ غيرَ منفكٍّ، لأنْ إذا كان المقدّمُ متّصلاً مع التّالي اتّصالاً ضروريًّا لما كان التّالي اختياريًّا، مثلما ليس هو اختياريًّا للانسانِ أن يكونَ حيوانًا ناطقًا عند قولِه: إن كانَ زيد انسانًا فهو حيوانٌ ناطق، فيجبُ أن يكونَ اتّصالاً ممكنًا، أي اتّصالاً قادرًا أن يتّصلَ مع التّالي وقادرًا أن لا يتّصلَ معه، لأنْ بهذا النّوعِ يستمرُّ الانعتاقُ البشريُّ، كقولِنا: إنْ أُعطيتُ هذه النّعمةَ من اللّهِ لما فعلتُ كذا، بحيثُ أنّ النّعمةَ

[illegible]

[illegible]

الالهيّةَ لا تقترنُ مع فعلِ البشرِ اقترانًا ضروريًّا. وهذا الشّرطُ الممكنُ هو ما يلاحظُه العلمُ الشّرطيُّ الممكنُ.

والثّاني شرطيٌّ ممكنٌ غيرُ متّصلٍ، وهو الذي ليس فيه شيءٌ من الاتّصالِ بين المقدّمِ والتّالي، كقولِنا: إنْ كتبتُ في انطاكية لمشى زيد في القسطنطينيّة، بحيثُ أنّ الكتابةَ في انطاكية لا تتّصلُ مع مشيِ زيد في القسطنطينيّة ولا تستلزمُه أصلاً. وهذا الشّرطيُّ غيرُ المتّصل ليس يلاحظُه العلمُ الشّرطيُّ الممكنُ، ولكنْ العلمُ الضّروريُّ أم العلمُ الممكنُ المطلقُ كحسبِ مادّةِ الأشياءِ المعروفة. وقال بعضُ العلماءِ: إنّ الشّرطيَّ المتّصلَ يُدعى شرطيًّا لزوميًّا لاستلزامِ المقدّمِ للتّالي. والشّرطيُّ غيرُ المتّصل يُدعى شرطيًّا اتّفاقيًّا لاتّفاقِ صدقِهِ صدفًا، ونحن امتنعنا عن هذا القولِ لئلاّ يبانَ أنّا ذاهبين [ذاهبون] بمذهبِ القائلين إنّ الشّرطيَّ الممكنَ المتّصلَ يتّصلُ فيه المقدّمُ مع التّالي اتّصالاً ضروريًّا.

فالعلمُ الممكنُ الشّرطيُّ هو الذي يُعرفُ به الشّرطيُّ الممكنُ. ويُدعى شرطيًّا لأنّه يلاحظُ الشّرطيّاتِ. ولهذا قال العلماءُ إنّه مطلقٌ من حيثُ العلمُ، وشرطيٌّ من حيثُ المعلومُ، لأنّه موجودٌ مطلقًا من حيثُ العلمُ، وإنْ كان موضوعُه موجودًا بشرطٍ. والعلمُ الشّرطيُّ له خاصّتان: **الأولى** أنّه يقينيٌّ، بمعنى أنّ اللّهَ يعرفُ معرفةَ اليقينِ سائرَ الأشياءِ على تقديرِ أيِّ شرطٍ كان؛ **والثّانية** أنّه لا يحوي وجودَ الأمرِ أم المسامحةِ الالهيّة، لأنّ اللّهَ إذا عَرفَ الشّرطيّاتِ فلا يقولُ: أريدُ أنِ المرءُ يفعلُ كذا على تقديرِ أنّه يُعطى معونتي، ولكنْ يقولُ: أعرفُ أنّ المرءَ يفعلُ كذا على تقديرِ أنّي أعطيه معونتي.

وقد مرّ أنّ العلمَ الشّرطيَّ يُدعى شرطيًّا من حيثُ أنّ موضوعَه شرطيٌّ. والموضوعُ هو الذي يلاحظُه العلمُ، كقولِنا: إنّ وجودَ زيد هو موضوعُ العلمِ القائلِ إنّ زيد موجودٌ. والذي يلاحظُه العلمُ الشّرطيُّ فهو الموضوعُ الذي يتلو للمقدّمِ، كقولِنا: إنْ كنتُ في هذا المقامِ لفعلتُ كذا؛ فموضوعُ هذا العلمِ هو قولُه: لفعلتُ كذا، لأنّ هذا هو التّالي.

ويجبُ أن تعلمَ **أوّلاً** أنّ العلمَ الالهيَّ من جانبِ اللّهِ هو واحدٌ، ضروريًّا كان أم ممكنًا مطلقًا أم ممكنًا شرطيًّا، لأنّ العلمَ إذا اعتبرناه من جانبِ اللّهِ فلا يمتازُ عن نفسِ الذّاتِ الالهيّة. وأمّا إذا اعتبرنا العلمَ الالهيَّ من جانبِ الاضافة، أي من حيثُ أنّه يُضافُ إلى الخلائقِ، فيمتازُ العلمُ الضّروريُّ عن الممكنِ، والممكنُ المطلقُ يمتازُ عن الممكنِ الشّرطيِّ تمييزًا تقديريًّا كما

[illegible]

[illegible]

مرّ أعلاه. **وثانيًا**، إنّ الذي نرقّمُه بألفاظٍ عديدةٍ فهو بسيطٌ في اللّه، لأنّ في عقلِ اللّهِ لا يوجدُ شيءٌ من التّركيب. فإذ نقولُ: إنّ العقلَ الالهيَّ يلاحظُ الشّرطيّاتِ، هكذا إنْ أعطيَ زيد هذه النّعمةَ لَندمَ على خطاياه، لا يجبُ أن نفهمَ أنّ في العقلِ الالهيِّ قضايا شرطيّةً، وأنّ اللّهَ يعرفُ المقدّمَ قبل التّالي؛ معاذَ اللّهَ من ذلك. بل يجبُ أن نفهمَ أنّ هذا التّرتيبَ هو موجودٌ في الأشياءِ المعقولةِ، لأنْ مثلما يَعرفُ اللّهُ بمعرفةٍ واحدةٍ الزّمانَ الماضيَ والحاضرَ والمستقبلَ معًا، وإنْ ما أمكنَ أن توجدَ معًا هذه الأزمنةُ، هكذا يَعرفُ بمعرفةٍ واحدةٍ بسيطةٍ الأشياءَ المركّبَةَ التّاليةَ لبعضِها. **وثالثًا**، إنّ الشّيءَ نفسَه يمكنُ أن يُعرفَ بأنواعٍ عديدةٍ، لأنْ من حيثُ أنّه ممكنُ الوجودِ ومن حيثُ ذاتُه وخواصُّه إنّما يُعرفُ بالعلمِ الضّروريّ؛ ومن حيثُ أنّه موجودٌ بالفعلِ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ يُعرفُ بالعلمِ الممكنِ المطلقِ؛ ومن حيثُ أنّه لَفعلَ شيئًا لو وُجدَ في بعضِ الأحوالِ يُعرفُ بالعلمِ الممكنِ الشّرطيِّ. **ورابعًا**، إنّ العلمَ الشّرطيَ يختصُّ بالأشياءِ الواقعةِ تحت الاختيارِ الالهيِّ والملائكيِّ والبشريِّ.

الفصلُ الثّالثُ والثّلاثون
في أقسامِ العلمِ الشّرطيّ

إنّ العلمَ الشّرطيَّ على قسمَين: **أحدُهما** علمٌ مخصوصٌ بالخلائقِ، وهو الذي يُعرفُ به اللّهُ عن الخلائقِ النّاطقةِ: ماذا تفعلُ وماذا لا تفعلُ، على تقديرِ أيِّ شرطٍ كان. وعلامتُه أنّ التّاليَ يختصُّ بالخليقةِ، كقولِنا: إنْ أعطى اللّهُ هذه النّعمةَ لزيد لَفعلَ كذا، بحيثُ أنّ التّاليَ يحوي فعلَ زيد. **والثّاني**، علمٌ مخصوصٌ بالخالقِ، وهو الذي يَعرفُ به اللّهُ عن ذاتِه: ماذا يفعلُ وماذا لا يفعلُ، على تقديرِ أيِّ شرطٍ كان. وعلامةُ ذلك أنّ التّاليَ يختصُّ باللّهِ، كقولِنا: إنْ نَظَرَ اللّهُ زيدًا ماشيًا في سبيلِ القداسة لَرفعَه إلى الملكوتِ، بحيثُ أنّ التّاليَ يحوي فعلَ اللّهِ، وذلك على صنفَين: **الأوّل**، إذا كان المقدّمُ متضمّنًا على العلمِ الشّرطيِّ المخصوصِ بالخلائقِ، كقولِنا: إذا نَظرَ اللّهُ أنّ زيد يندمُ على خطاياه على تقديرِ منحِه له هذه المعونةَ لأَعطاه معونةً أخرى لئلاّ يسقطَ في الخطأ بعد، بحيثُ أنّ المقدّمَ في هذه القضيّةِ الشّرطيّةِ يحوي علمَ اللّهِ أنّ زيد يندمُ على خطاياه لو مَنحَه هذه المعونةَ. **والثّاني**، إذا كان المقدّمُ متضمّنًا على فعلِ اللّهِ، كقولِنا: إنْ خَلَقَ اللّهُ عالمًا آخرَ لَخلقَ فيه ملائكةً بهذا المقدارِ، بحيثُ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

أنّ المقدّمَ في هذه القضيّةِ الشّرطيّةِ يحوي تكوينَ العالمِ شرطيًّا. واعلمْ أنّه تارةً يوضعُ في المقدّمِ فعلُ الخليقةِ، وفي التّالي فعلُ اللّهِ، مع أنّ المقدّمَ يتضمّنُ مبهمًا على العلمِ الشّرطيِّ المخصوصِ بالخليقة، كقولِنا: إنْ نَدمَ زيد على خطاياه لأعطاه اللّهُ نعمةً لئلاّ يعودَ إليها، بحيثُ أنّ قولَه: إنْ نَدمَ زيد على خطاياه، يجبُ شرحُه هكذا: إنْ عَرفَ اللّهُ أنّ زيد يندمُ على خطاياه لأعطاه نعمتَه.

الفصلُ الرّابعُ والثّلاثون
هل يعرفُ اللّهُ الشّرطيّاتِ المخلوقةَ معرفةً يقينيّة

الشّرطيّاتُ المخلوقةُ هي الأفعالُ الإراديّةُ التي تَفعلُها الخليقةُ النّاطقةُ على تقديرِ أيِّ شرطٍ كان، ومعنى البحثِ هل يعرفُ اللّهُ معرفةَ اليقينِ ماذا تفعلُ الخليقةُ وماذا لا تفعلُ في أيِّ شرطٍ كان بالتّعيين. ولا شكّ أنّ اللّهَ يعرفُ ذلك بالانفصال، لأنّ كلَّ إنسانٍ يعرفُ بانفصالٍ أنّ الخليقةَ في هذا الحادثِ لا بدّ أنّها تفعلُ أم لا تفعلُ ذلك؛ فالمطلوبُ هو إنْ كان يعرفُ اللّهُ ذلك علمًا يقينيًّا بتعيين.

فقال بعضُ المتقدّمين إنّ اللّهَ لا يعرفُ الشّرطيّاتِ المخلوقةَ إلاّ تخمينًا.

وأمّا نحن **فنقولُ** إنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الشّرطيّاتِ معرفةً واضحةً يقينيّة. هذا معناه أنّ اللّهَ يعرفُ معرفةَ اليقينِ ماذا تفعلُ أم لا تفعلُ الخلائقُ النّاطقةُ في أيِّ شرطٍ كان. **وبيانُه أوّلاً** أنّ اللّهَ يعرفُ يقينًا كافّةَ الأشياءِ كما مرّ أعلاه. **وثانيًا**، إنّ المعرفةَ التّخمينيّةَ هي ناقصةٌ جدًّا، ولا تليقُ باللّه. **وثالثًا**، إنّ المعرفةَ اليقينيّةَ هي كاملةٌ جدًّا، وتختصُّ باللّهِ وحدَه الذي يحوي سائرَ الكمالات. **البيانُ الرّابعُ** يؤخذُ عن الكتبِ المقدّسة. فقال، في الاصحاحِ الثّالثِ والعشرين من سفرِ الملوكِ الأوّل: سأل داودُ الرّبَّ، وقال: يا ربُّ إلهَ إسرائيل، سماعًا سمعَ عبدُك أنّ شاول يريدُ يأتي إلى قعيلا ليخربَ المدينةَ من أجلي، أيسلّمُني أهلُ قعيلا بيديه، وأنْ ينحدرَ شاولُ كما سمعَ عبدُك. نعم أيّها الرّبُّ إلهَ اسرائيل، أَعلِمْ عبدَك. فقال الرّبُّ: فإنّه ينحدرُ. فقال داود: فإنْ كان يسلّمُني أهلُ قعيلا والرّجالُ الذين معي بيدِ شاول. فقال له: هم يسلّموك [يسلّمونك]. فقام داود، والرّجالُ الذين معه، وخرج من مدينةِ قعيلا. هذا يدلّ أنّ اللّهَ يعرفُ معرفةَ اليقينِ أنّ الملكَ شاول لانحدرَ إلى مدينةِ قعيلا، وأنّ أهلَ مدينةِ قعيلا لأسلموا داودَ في يدِه لو استمرَّ داودُ في مدينتِهم. وما قال اللّهُ: تخمينًا يسلّموك [يسلّمونك]، أم عسى ينحدرُ شاولُ إلى مدينةِ قعيلا، ولكنْ قال إنّ شاولَ ينحدرُ وأهلُ قعيلا يسلموه [يسلّمونه] يقينًا. وإلاّ، لو كان جوابُ اللّهِ تخمينيًّا

[illegible]

مظنونًا قابل [قابلاً] الضّلالَ، لاستطاع داودُ أن يجاوبَه من دونِ خطأ ما أصدّقك. وقال في الاصحاحِ الحادي عشرَ من متّى، وفي العاشرِ من لوقا: الويلُ لكِ يا كورزين، الويلُ لكِ يا بيتَ صيدا، لأنّ القوّاتِ التي كانت فيكما، لو كانت في صورَ وصيدونَ، لقد تابتا قديمًا بالمُسوحِ والرّماد. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ يعرفُ يقينًا أنّ أهلَ صور وصيدون لكانوا تابوا توبةً حقيقيّةً لو أتى المسيحُ في أيّامِهم وعملَ أمامَهم الآياتِ التي عملَها في كورزين وبيت صيدا. **وإنْ قلتَ:** إنّ هذا القولَ هو تخمينٌ، **فأجبتُك** بنفيِ ذلك: **أوّلاً**، إنّ كلامَ الكتابِ الالهيّ يجبُ تفسيرُه مطلقًا إنْ لم يحوي [يحوِ] شيئًا مجازيًّا. وما قال السّيّدُ المسيحُ: عسى أهلَ صورَ وصيدا يتوبون، بل قال مطلقًا لَتابوا لو كانتْ قوّاتُه فيهم. **وثانيًا**، لو صدقَ هذا القولُ لكان علمُ اللّهِ مثلَ علمِ الخلائق واقعًا تحتَ شكٍّ وضلال، وهذا مُحالٌ. وقال في الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من سفرِ الملوكِ الثّالثِ: أحبَّ سليمانُ نساءً كثيرةً من الشّعوب الذين قال الرّبُّ لبني إسرائيلَ لا تدخلون إليهم وهم لا يدخلوا [يدخلون] إليكم، إنّما يميلوا [يُميلون] قلوبَكم إلى آلهتِهم. وفي النّسخةِ الرّومانيّة، لأنّهم يقينًا يميلوا [يُميلون] قلوبَكم إلى آلهتهم. يُحصّلُ أنّ اللّهَ يعرفُ يقينًا الأمورَ الشّرطيّة. وقال في الاصحاحِ الرّابعِ من سفرِ الحكمة: مَن يُرضي اللّهَ يُخطَفُ قبل أن تغيّرَ الرّذيلةُ فهمَه، أو يطغى الغشُّ نفسَه؛ وفي الاصحاحِ الثّالث من نبوءةِ حزقيال: فإنّك لستَ تُرسَلُ إلى شعبِ كلامٍ عميقٍ ولسانٍ لا تفهمُه إلى بيتِ إسرائيل، ولا إلى شعوبٍ كثيرين كلامُهم عميقٌ ولسانُهم غيرُ مفهومٍ، الذين لا يمكنُك أن تفهمَ كلامَهم. ولو تُرسلُ إليهم فهم يسمعوك [يسمعونك]. يُحصّلُ أنّ اللّهَ كان يعرفُ معرفةً يقينيّةً أنّ النبيَّ حزقيال لو أُرسلَ إلى الشّعوبِ فهم سمعوه. هذه الشّهاداتُ وما أشبهَها تبيّنُ أنّ اللّهَ يعرفُ يقينًا ماذا تفعلُه الخلائقُ وماذا لا تفعلُه على تقديرِ أيِّ شرطٍ كان.

البيانُ الخامسُ يؤخذُ عن الشّنعِ الذي يُحصُلُ لو لم يعرفِ اللّهُ يقينًا كافّةَ الأمورِ الشّرطيّة. **فأوّلاً** يمكنُ أنّ الانسانَ يَسألُ اللّهَ قائلاً: يا ربُّ، لو أقمتَني في هذه الدّرجة أم في تلك الوظيفة، ماذا أصنعُ. فلو لم يعرفِ اللّهُ يقينًا الأشياءَ الشّرطيّةَ، لالتزمَ أن يقولَ ما أعرفُ، أم ربّما تصنّعَ هذا أو ذاك، وهذا مُحالٌ، لأنّ الانسانَ أيضًا يقدرُ أن يردَّ هذا الجوابَ؛ وبالحريِّ الملاكُ والشّيطانُ الذي يعرفُ ميلَ الطّبيعةِ البشريّة. **وثانيًا** يحصلُ أنّ اللّهَ ما عرفَ شيئًا من الأشياءِ المطلقةِ قبل تكوينِها، لأنّ الوجودَ الشّرطيَّ يتقدّمُ على الوجودِ المطلق، وقبلما

[illegible]

يوجدُ شيءٌ بالفعلِ لا بدّ أن يُعرفَ عنه ماذا يفعلُ وماذا لا يفعلُ. وإنْ لم يُعرفْ ذلك لَخلقَ اللّهُ أشياءَ ما لا يعرفُ عنها شيء [شيئًا]، وهذا مُحالٌ. وقد يقتضي أمرُ التّدبيرِ والعنايةِ الالهيّة أنّ اللّهَ يعرفُ سائرَ الأشياءِ قبل كونِها، مطلقةً كانت أم شرطيّةً.

البيانُ السّادس: إنّ القضيّةَ هي صادقةٌ أم كاذبةٌ بتعيينٍ في ذاتها، شرطيّةً كانت أم مطلقةً، لأنّ القضيّةَ يُمتنعُ أن تكونَ صادقةً وكاذبةً معًا ويُمتنعُ أن لا تكونَ صادقةً ولا كاذبةً معًا كما مرّ في المنطق. يُحصّلُ أنّ اللّهَ يعرفُ عنها بتعيينٍ إنْ كانت صادقةً أم كاذبةً، وإلاّ لكان اللّهُ جاهلاً جدًّا، ولكنْ عن كلّ أمرٍ شرطيّ يمكنُ أن تصيرَ قضيّةً. إذن، يَلزمُ أن يعرفَ اللّهُ عن كلّ أمرٍ شرطيّ هل يوجدُ على ذلك التّقديرِ أم لا.

اعتراضٌ أوّلُ قال: ليس يعرفُ اللّهُ معرفةً يقينيّةً كافّةَ الأمورِ الشّرطيّةِ بتعيينٍ، لأنّ في الكتابِ الالهيّ لا يقولُ اللّهُ إنّ الأمرَ سيكونُ كذا بتعيينٍ، ولكنْ يقولُ لعلّه يكونُ كذا، فقال في الاصحاح السّادس والعشرين من نبوءة إرميا: لا تُنقِصْ قولاً، لعلّهم يسمعوا ويرجعوا [يسمعون ويرجعون] كلٌّ واحدٍ من طريقِه الشّرّير؛ وفي الاصحاح الثّاني من نبوءةِ حزقيال: هكذا يقولُ الرّبُّ الالهُ لعلّهم يسمعون ولعلّهم يكفّون؛ وفي الاصحاح الثّامن من إنجيل يوحنّا: لو كنتم تعرفوني لعلّكم إنْ عرفتم أبي أيضًا؛ وفي الاصحاح الخامس من إنجيل يوحنّا: فلو كنتم أمّنتم لموسى أمّنتم أيضًا لي، وفي النسخة الرومانيّة: لعلّكم أمّنتم لي أيضًا؛ وفي الاصحاحِ الثّامنِ من أعمالِ الرّسلِ: فتُبِ الآنَ من شرِّك هذا، واطلبْ إلى اللّه، فلعلّه أن يغفرَ لك فكرَ قلبِك هذا. يُحصّلُ أنّ معرفةَ اللّهِ مظنونةٌ. **جواب:** قولُه لعلّهم يسمعون ولعلّكم تأمنون ولعلّكم إنْ عرفتم، فلا يدلّ أنّ معرفةَ اللّه مظنونةٌ، ولكنْ يدلُّ أنّ المعروفَ هو اختياريٌّ مظنونٌ. وقد قيل أعلاه إنّ اللّهَ يعرفُ يقينًا الأشياءَ المظنونةَ مثلما يعرفُ صدقًا الأشياءَ الكاذبةَ. وقال مار إيرونيموس في تفسيرِ الاصحاحِ الثّاني من حزقيّال، والسّادس والعشرين من إرميا: لفظةُ لعلّ لا تليقُ بعظمةِ اللّه. ولكنْ، إنّما يتكلّمُ اللّهُ على مثالِ البشر ليدلّ على ثباتِ استيلاءِ الاختيار. وقال مار تاودوريطوس، مطران قورس: لفظةُ لعلّ لا تدلُّ على شيءٍ من الجهلِ في اللّه. وقال مار يوحنّا فمُ الذّهب في تفسير الاصحاح الحادي والعشرين من متّى حيث يَقال لعلّهم يستحيون من ابني: قولُه لعلّهم لا يدلّ أنّ اللّهَ يعرفُ ذلك تخمينًا، لأنّه عرفَ يقينًا أنّهم لا يستحيون من ابنِه، ولكنْ يدلُّ أنّهم كانوا يقدرون أن يستحيوا من ابنه لو أرادوا.

اعتراضٌ ثانٍ قال: لماذا يعرفُ اللّهُ أنّ زيد في هذا الشّرطِ سيفعلُ كذا، وفي الشّرطِ الآخرِ سيفعلُ بنوعٍ آخرَ إذ زيد الآنَ ليس هو موجودًا في ذلك المقامِ، بل

[illegible]

[illegible]

هو مستولٍ على ذاتِه، ويقدرُ في ذلك الحينِ أن يفعلَ أم لا يفعل كإرادته. **جوابُ** سببِ ذلك أنّ زيد، في ذلك الحين، وإنْ كان قادرًا أن يفعلَ أم لا يفعلَ، مع ذلك يفعلُ كذا أم كذا، لأنّ معرفةَ اللّهِ تقدّرُ وجودَ الفعلِ في الزّمانِ المدلولِ بها. ومثلما أنْ **إذا سألتَ:** لماذا يعرفُ اللّهُ أنّي الآنَ أكتبُ ولا يعرفُ أنّي الآن راقدًا [راقدٌ]، **فأجبتُك:** لأنّي الآن أكتبُ ولا أرقدُ. هكذا **إنْ سألتَ:** لماذا يعرفُ اللّهُ عن زيد أنّه في هذا الحالِ عتيدٌ أن يفعلَ كذا، **فأجبتُك:** لأنّ في الحالِ المذكورِ عتيدٌ أن يفعلَ كذا. ونزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ: إنّه معلومٌ بنورِ العقل أنّ النّقيضَين لا يجتمعان ولا يرتفعان معًا. يُحصّلُ أنّ المرءَ، في أيِّ حالٍ كان وعلى أيِّ تقدير فرضناه، لا بدّ أنّه يفعلُ أم لا يفعلُ، ويُمتنعُ أنّه يفعلُ ولا يفعلُ معًا، مثلما يُمتنعُ أنّه لا يفعلُ ولا لا يفعلُ. فواحدٌ من هذَين الأمرَين لا بدّ أن يحدثَ بتعيينٍ، وبالالتزامِ: لا بدّ أنّ اللّه يعرفُ بتعيينِ أيُّهما يحدثُ في ذلك الحال. **وإنْ قلتَ:** إنّ المرءَ الآنَ هو غيرُ معيّنٍ إلى كليهما، **فأجبتُك:** إنّا نحن لا نتكلّمُ عن الحالِ الحاضرِ الذي فيه موجودٌ المرءُ، ولكنْ عن الحالِ الشّرطيِّ المستقبلِ الذي سوف يوجدُ فيه لو فرضنا شرطًا. فلو كان المرءُ الآنَ غيرَ معيّنٍ إلى كليهما، مع ذلك لا بدّ أنّه يختارُ أحدَهما في الحينِ المذكورِ؛ وذلك معروفٌ من اللّهِ لأجلِ سموِّ معرفتِه. وقال بعضُ العلماءِ: إنّ اللّهَ يعرفُ الأفعالَ الشّرطيّةَ بعللها وبمَيلِ الانسانِ إليها. هذا معناه أنّ اللّهَ ينظرُ إلى انعكافِ الانسانِ الذي هو موجودٌ الآن. ثمّ يقولُ: إنّ هذا الانسانَ لو كان في كذا مقامٍ لفعلَ كذا. ونفيُ ذلك أنّ الانعكافَ وحدَه لا يكفي إلى أن يكونَ العلمُ يقينيًّا، لأنّ المرءَ يقدرُ أن يفعلَ شيئًا مع انعكافِهِ إلى شيءٍ آخرَ. والطّبيعةُ البشريّةُ هي مايلةٌ إلى الشّرِّ، مع أنّها تفعلُ أحيانًا الخيرَ. والملاكُ أيضًا يعرفُ ميلَ البشرِ، مع أنّه لا يعرفُ العتيداتِ الشّرطيّةَ بتعيينٍ. فتبقّى أنّ اللّهَ يعرفُ العتيداتِ معرفةً يقينيّةً في ذاتها، من حيثُ أنّه ينظرُ وجودَها الشّرطيَّ.

اعتراضٌ ثالثٌ: لو عرفَ اللّهُ هذه الأمورَ الشّرطيّةَ لعرفَ أيضًا الشّرطيّاتِ غيرَ المتّصلة، كقولنا: إنْ كان زيد ماشيًا كان الأسدُ طائرًا، ولكنّ التّاليَ مُحالٌ، فالمقدّمُ محالٌ. **جوابٌ:** نقولُ إنّ اللّهَ ليس يَعرفُ صدقَ القضايا المتّصلةِ وحدَها، ولكنْ يعرفُ أيضًا صدقَ القضايا غيرَ المتّصلةِ. وبيانُه أنّ اللّهَ يدركُ كافّةَ الأشياءِ، وبالالتزامِ: يعرفُ كلَّ شيءٍ بقدرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ. والشّيءُ هو قابلٌ أن يُعرفَ ليس بالقضايا المتّصلة فقط، ولكنْ أيضًا بالقضايا غيرِ المتّصلةِ. يُحصّلُ أنّ

اللّهَ يعرفُ عن كلِّ قضيّةٍ، إنْ كانت صادقةً أم كاذبةً.

اعتراضٌ رابعٌ: لو عرفَ اللّهُ أنّ المرءَ في كذا مقامٍ يفعلُ كذا، لما استطاع أن يخلقَ الانسانَ ويضعَه في كذا مقامٍ من غيرِ أنّه يفعلُ كذا، وإنِ استطاع أنّه لا يضعُه في كذا مقام، كقولنا: وإنِ استطاعَ اللّهُ أن لا يخلقَ آدمَ مطلقًا، وبالالتزامِ: أن يمنعَ خطيئتَه، فلم يقدرْ أن يضعَه في فردوسِ عَدْنِ الأرضيِّ، ويخلقَ له حوّاءَ امرأتَه، ويسامحَ أنّ الحيّةَ تطغي حوّاء، وأنّ حوّاء تكلّمُ آدمَ من غيرِ أنْ آدمُ يخطئُ، لأنّ اللّهَ كان قد سبقَ بعلمِه وعرفِه أنّ آدمَ كان عتيدًا أن يخطئَ لو وضعه في ذلك الحال، ولكنّ التّاليَ مُحالٌ، فالمقدّمُ مُحالٌ.
جوابٌ بتسليمِ التّالي، لأنْ مثلما لا يقدرُ اللّهُ أن يلاشيَ العالمَ على تقديرِ أنّه يحفظُه، هكذا لا يقدرُ أن يضعَ الانسانَ في كذا حالٍ من غيرِ أنّ الانسانَ يفعلُ كذا على تقديرِ أنّه يعرفُ سابقًا أنّ المرءَ هو عتيدٌ أن يفعلَ كذا لو وُضع في ذلك الحال. ومثلما لا يقدرُ أنْ لا يعرفَ أنّ الانسانَ ماشيًا [ماشٍ] حالاً، على تقديرِ أنّ الانسانَ يمشي حالاً، هكذا لا يقدرُ أن لا يعرفَ أنّ الانسانَ عتيدٌ أن يفعلَ كذا لو وُضع في كذا مقامٍ. وهذا جميعُه يدلُّ على الضّرورةِ التّالية، ولا ينافي لقدرةِ اللّه، مثلما لا ينافيها قولُه: إنّ اللّهَ لا يقدرُ أن يفعلَ شيئًا، على تقديرِ أنّه يفعلُه.

اعتراضٌ خامسٌ: هذا العلمُ الشّرطيُّ لا ينفعُ إلى تدبيرِ الأشياء. **جوابٌ** بنفيِ ذلك. لأنّ العاقلَ لا يفعلُ شيئًا، إنْ لم يعرفْ عنه سابقًا كافّةَ أخواصِّه وأفعالِه. وهكذا اللّهُ لا يعطي نعمتَه لأحدٍ، إنْ لم يعرفْ سابقًا إنْ كان الانسانُ يفعلُ بها خيرًا أم شرًّا.

اعتراضٌ سادسٌ: قد مرّ أعلاه أنّ التّصوّرَ البسيطَ بعيدٌ من اللّهِ، من حيثُ أنّه لا يوجبُ شيئًا لشيء ولا يسلبُ شيئًا عن شيءٍ. ولكنّ معرفةَ الشّرطيّاتِ هي تصوّرٌ بسيطٌ، من حيثُ أنّها معرفةٌ لا توجبُ للمقدّمِ الوجودَ ولا تسلبُه عنه، كقولِ الفلاسفةِ: إنّ الشّرطَ لا يضعُ شيئًا في الوجودِ، إذن يُمتنعُ أن يوجدَ في اللّهِ العلمُ الشّرطيُّ. **جوابٌ:** لا شكّ أنّه يُمتنعُ أنّ اللّه يتصوّرُ شيئًا خلوًا من الايجابِ والسّلبِ، كما تبيّن أعلاه. وأمّا علمُ الشّرطيّاتِ فليس هو عادم [عادمًا] من إيجابٍ وسلب، لأنّ اللّهَ لا يعرفُ الشّرطيّاتِ بنوعِ الشّرطِ فقط، ولكنْ إنّما يعرفُها بنوعِ الايجابِ والسّلب، إذ يعرفُ عنها إنْ كان [كانت] هي ممكنةَ الوجودِ أم لا، وإنْ كانت هي موجودةً أم لا. وهذا جميعُه يعرفُه بنوعِ الايجابِ والسّلبِ، وذلك أنّ معرفةَ اللّهِ، إذا اعتبرناها على ما هي في اللّهِ، فهي واحدةٌ، وتَعرفُ عن كلِّ الأشياءِ الإمكانَ والوجودَ الفعليَّ والوجودَ الشّرطيّ.
اعتراضٌ سابعٌ قال: يُمتنعُ أن يوجدَ في اللّهِ العلمُ الشّرطيُّ، من حيثُ

[illegible]

أنّه باطلٌ. وبيانُه أنّ اللّهَ يعرفُ بالعلمِ المطلقِ ما يعرفُه بالشّرطيّ. **جوابٌ أوّلُ:** قد توجدُ أشياءُ كثيرةٌ شرطيّةٌ لا وجودَ مطلق [مطلقًا] لها، كقولِنا: لو أُعطي آدمُ نعمةً أخرى لما أخطأ. وهذه الأشياءُ يُمتنعُ أن تُعرفَ بالعلمِ المطلق، لأنّ العلمَ المطلقَ إنّما يلاحظُ الأشياءَ التي لها وجودٌ مطلقٌ في أحدِ الأزمنةِ الثلاثة. **جوابٌ ثانٍ:** الأشياءُ المطلقةُ تُعرفُ أيضًا بالعلمِ الشّرطيّ، ليس من حيثُ وجودُها المطلقُ، ولكنْ من حيثُ وجودُها الشّرطيُّ، لأنّ الأشياءَ المطلقةَ لها وجودان: **أحدُهما** مطلقٌ، كقولِنا: إنّها موجودةٌ مطلقًا؛ **والآخرُ** شرطيًّا [شرطيٌّ] كقولِنا: لو كان هذا الشّرطُ لَوُجدت. والوجودُ الشّرطيُّ يتقدّمُ على الوجودِ المطلق، لأنّه أعمُّ من المطلقِ، من حيثُ أنْ يمكنُ أن يكونَ للشّيءِ وجودٌ شرطيٌّ من دونِ المطلقِ ولا ينعكسُ. يُحصّلُ أنّ اللّهَ يعرفُ عن كافّةِ الأشياءِ المطلقةِ الوجودَ الشّرطيَّ والوجودَ المطلق. وأمّا الشّرطيُّ بالعلمِ [فبالعلم] الشّرطيّ، وأمّا المطلق فالبعلمِ المطلق. ولا يُحصّلُ أنّ هذَين العلمَين هما باطلان، لأنْ من حيثُ ذاتُهما ليسا اثنَين، ولكنْ هما علمٌ واحد، ويمتازان بعضُهما عن بعضٍ تقديرًا من حيثُ الاضافة. ومن حيثُ هذه الاضافةُ، أحدُهما يلاحظُ ما لا يلاحظُه الآخرُ، لأنّ العلمَ الشّرطيَّ يلاحظُ الأشياءَ الشّرطيّةَ، والعلمُ المطلقُ يلاحظُ الأشياءَ المطلقة. وإذا اتّفق أنّ شيء واحد [شيئًا واحدًا] يكونُ له وجودان، فمع ذلك من حيثُ الوجودُ الشّرطيُّ يُعرفُ بالعلمِ الشّرطيّ، ومن حيثُ الوجودُ المطلقُ يُعرفُ بالعلمِ المطلق.

الفصلُ الخامسَ والثّلاثون
كيف يَعرفُ اللّهُ الشّرطيّاتِ المخلوقةَ

قال بعضُ العلماءِ: إنّ اللّهَ يعرفُ ماذا هي عتيدةٌ أن تفعلَ الخلائقُ على تقديرِ الشّروطِ المفروضةِ ناظرًا إلى ميلِها وانعكافِها، كقولِنا: يعرفُ أنّ زيد هو عتيدٌ أن يقتلَ عدوَّه لو التقى به، ناظرًا إلى البغضةِ التي هي في قلبِه نحو عدوِّه. ونفيُ ذلك أنّ الانعكافَ وحدَه لا يكفي إلى أنّ اللّهَ يعرفُ الشّرطيّاتِ المخلوقةَ معرفةً يقينيّةً، لأنّ المرءَ قد يكونُ منعكفًا إلى رذيلةٍ انعكافًا شديدًا، مع أنّه يقهرُها بنعمةِ اللّه، مثلما كان للشّهداءِ ميلٌ عظيمٌ إلى الكفرِ، عند احتمالِهم أصنافَ العذاباتِ، مع أنّهم ثَبتوا في الاعترافِ بمعونةِ اللّهِ ومساعدتِه.

وقال آخرون: إنّ اللّهَ يعرفُ الأفعالَ الشّرطيّةَ ناظرًا إلى ما يريدُ أن تفعلَ الخليقةُ إنْ كان خيرًا، أم ناظرًا إلى ما يأذنُ أنْ تفعلَ إنْ كان شرًّا، لأنّ إرادةَ اللّهِ هي مقترنةٌ مع الفعلِ

[illegible]

يحيط به زاوية اعني محاسة [illegible]

مثل ناحية الاولى القائمة [illegible]

[illegible]

المرادِ، ومسامحتَه هي متّصلةً مع الفعلِ المسامَح، وبالالتزام: إذا نظرَ إلى إرادتِه أم مسامحتِه، عرف معًا كافّةَ الأفعالِ المرادةِ أم المسامحةِ على سائرِ التّقديرات. **ونفيُ ذلك أوّلاً** أنّه لا يكفي إلى معرفةِ العتيداتِ الشّرطيّةِ أن يُعرفَ شيءٌ مقترنٌ بها، بل يَلزمُ أنّها تَعرفُ بذاتِها الأسبابَ التي ستجيءُ الآن. **وثانيًا**، إنّ إرادةَ اللّهِ ومسامحتَه يُمكنُ أن تقترنَ اقترانًا غيرَ منفكٍّ مع الأفعالِ الاختياريّة، وإلاّ لَتلفَ الانعتاقُ البشريُّ كما سيأتي في النّعمةِ والمعونةِ الالهيّة.

وقال آخرون: إنّ اللّهَ يعرفُ المستقبلاتِ الشّرطيّةَ ناظرًا إلى أمرِه تعالى. هذا معناه أنّ كلَّ شيءٍ مُقدّرٌ من اللّهِ سابقًا؛ فالأشياءُ الشّرطيّةُ هي مقدّرةٌ تقديرًا شرطيًّا، والمطلقةُ تقديرًا مطلقًا. وهذا التّقديرُ هو أنّ اللّهَ يريدُ أنّ الخليقةَ تفعلُ كذا لا غيرَ. يُحصّلُ أنّ معرفةَ الشّرطيّاتِ هي أنّ اللّهَ يقولُ هكذا: أريدُ إرادةً ثابتةً أنّ زيد يفعلُ كذا لو وضعتُه في هذا الحالِ. وخاصّةُ هذا التّقديرِ والأمرِ والارادةِ الالهيّة، فهي **أوّلاً** أنّه مقترنٌ مع فعلٍ معيّن اقترانًا غيرَ منفكٍّ مثلما هو مقترنٌ الانسانُ مع الحيوانِ النّاطق؛ **وثانيًا**، أنّه يُمتنعُ أنّ الخليقةَ تحصّلُه أم تهربُ منه. هذا معناه أنّ الذي له هذا التّقديرُ بالقياسِ إلى المشيِ يُمتنعُ أن لا يمشيَ، والذي ليس له ذلك يُمتنعُ أن يمشيَ؛ ولا يرجعُ إلى قدرةِ الخلائقِ أن تحصّلَ لذاتِها هذا التّقديرَ أم تنزعَه عنها، بل ذلك راجعًا [راجع] لإرادةِ اللّهِ وحدَه. ونفيُ ذلك **أوّلاً** أنّ هذا التّقديرَ ينافي الانعتاقَ البشريَّ كما سيأتي في النّعمةِ والمعونةِ الالهيّة؛ وثانيًا، إنّه لا يكفي إلى معرفةِ المستقبلاتِ الشّرطيّة، لأنّ الشّرطيّاتِ ليس لها أن تُعرفَ بالأشياءِ المقترنةِ بها فقط، ولكنْ لها أن تُعرفَ في ذاتِها أيضًا كما سيأتي الآن.

فنقولُ إنّ اللّه يعرفُ كافّةَ الأفعالِ الشرطيّةِ بذاتِها. **وبيانُه أوّلاً** أنّه لمّا سأل داودُ الرّبَّ هل ينحدرُ الملكُ شاول إلى مدينةِ قعيلا وهل يسلّموه [يسلّمه] أهلُ المدينة، فأجابه الرّبُّ قائلاً: إنّ شاول ينحدرُ وهم يسلّموك [يسلّمونك]، وما قال أريدُ إرادةً ثابتة أنّ شاول ينحدرُ إلى مدينةِ قعيلا وأنّ أهلَها يسلّموك [يسلّمونك] بيدِه على تقديرِ أنّك تستمرُّ في المدينةِ، ولكنْ قال إنّ الملك شاول ينحدرُ إلى قعيلا وإنّ أهلَ المدينةِ يسلّموك [يسلّمونك] بيدِه على ذلك التّقديرِ. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ كان يعرفُ ذلك في ذاتِه، أي في ذاتِ انحدارِ شاول وتسليمِ أهلِ قعيلا لداود. وقال، عزَّ قولُه، تبكيتًا لأهلِ كورزين وبيت صيدا: لو كانت في صور وصيدون

القوّاتُ التي كانت فيكما لقد تابتا قديمًا بالمسوحِ والرّمادِ. يُحصّل أنّه يعرفُ توبةَ أهلِ صورَ وصيدون في ذاتِها، لأنّه ما قال: أريدُ أنّهما يتوبان بالمسوحِ والرّمادِ، ولكنْ قال: لقد تابا [تابتا] بالمسوحِ والرّمادِ.

البيانُ الثّاني: قد مرّ أنّ العلمَ الشّرطيَ يلاحظُ الأشياء المطلقةَ أيضًا، من حيثُ أنّ لها وجود شرطي متقدّم [وجودًا شرطيًّا متقدّمًا] على الوجودِ المطلق، لأنْ قبل الوجودِ المطلق يَلزمُ أنّ اللّه يعرفُ عن كلّ شيءٍ إنْ كان ممكنًا، وماذا يفعلُ على تقديرِ هذا أم ذاك الحال. هذا يبيّنُ أنّ اللّهَ يعرفُ الوجودَ الشّرطيَّ بذاته، أي بذاتِ الأشياء الشّرطيّة؛ وإلاّ لما عرفَ اللّهُ الأشياءَ بقدْرِ ما هي قابلةٌ أن تُعرفَ، من طريقِ أنّ الأشياءَ هي قادرةٌ أن تُعرفَ، ليس من حيثُ أنّها موجودةٌ مطلقًا فقط، ولكنْ أيضًا من حيثُ أنّها موجودةٌ شرطيًّا.

البيانُ الثّالثُ: الأشياءُ التي هي شرطيّةٌ محضًا لا وجودَ مطلق [مطلقًا] لها، كقولِنا: إنّ آدمَ لو أُعطي نعمةً أخرى لما أخطأ. والذي ليس له وجودًا مطلقًا [وجودٌ مطلقٌ]، يُمتنعُ أن يفرضَ اللّهُ أمرًا وجوديًّا قصدًا لوجودِه الشّرطيِّ، من طريقِ أنّ الوجودَ الشّرطيَّ لا يقتضي شيئًا من الأمرِ الالهيّ لإمكانِ وجودِه من دون ذلك الأمرِ. والذي يُمتنعُ أن يفرضَ اللّهُ أمرًاوجوديًّا قصدًا لوجودِه الشّرطيِّ، فيُمتنعُ أنّه يُعرفُ في ذلك الأمرِ كما هو واضحٌ. والذي يمتنعُ أن يُعرفَ في الأمرِ المذكورِ، يَلزمُ أنّه يُعرفُ في ذاته. يُحصّلُ أنّ الشّرطيّاتِ تُعرفُ في ذاتها. وكذلك قيس [قِسْ] عن الأشياءِ المطلقةِ، لأنّ الأشياءَ المطلقةَ لها وجودان: أحدُهما شرطيٌّ، وقد يتقدّمُ بالتّوهّمِ على الوجودِ المطلق؛ والآخرُ مطلقٌ، وقد يتلو بالوهمِ للوجودِ الشّرطيِّ. فمن حيثُ الوجودُ الشّرطيُّ إنّما تُعرفُ في ذاتها من دونِ الأمرِ الالهيِّ، لأنْ لا يلزمُ أن يوجدَ أمرٌ مطلقٌ إلهيٌّ بالنّسبةِ إلى إيجادِ شيءٍ شرطيٍّ كما مرّ. ومن حيثُ الوجودُ المطلقُ إنّما تُعرفُ أيضًا في ذاتِها كما مرّ في العلمِ المطلق، ولو أنّها لا تُعرفُ بذاتِها فقط، ولكنْ في ذاتِ اللّهِ وفي أمره أم مسامحتِه أيضًا. ونَزيدُ ذلك شرحًا فنقولُ: لا شيءَ يقتني وجودًا مطلقًا في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ، إنْ لم يأمرِ اللّهُ أم يسامحْ بوجودِه. فإذا تكلّمنا عن الأشياءِ غيرِ الواقعةِ تحت إرادةِ الخلائقِ المستوليةِ على ذاتها، فهذه الأشياءُ يَعرفُ عنها اللّهُ، بسَبْقِ علمِه، أنّها ممكنةُ الوجودِ، ثمّ يأمرُ ويريدُ أن توجدَ مطلقًا في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة، كقولِنا: إنّ اللّهَ يعرفُ سابقًا أنّ زيد ممكنُ الوجودِ، ثمّ يخلُقه ويعطيه وجودًا فعليًّا، وذلك أنّ وجودَ زيد ليس هو أمرًا واقعًا تحت إرادتِه، أي تحت إرادةِ زيد، ولكنْ يرجعُ إلى إرادةِ اللّهِ. يُحصّلُ أنّ زيد يُمتنعُ أن يوجدَ بالفعلِ، إنْ لم يريد [يُرِدِ] اللّهُ، بفعلِ إرادته، أن يوجدَ

بالفعلِ، وهذا فعلُ الارادةِ الالهيّةِ قد دعاه بعضُ العلماءِ أمرًا أم قصدًا أم فرضًا إلهيًّا، وخاصّتُه أن يكونَ اختياريًّا للخالقِ وحدَه، وأن يكونَ مقترنًا مع الشّيءِ المرادِ اقترانًا معيّنًا غيرَ منفكٍّ، لأنّ الذي يريدُ اللّهُ أن يكونَ يُمتنعُ أن لا يكونَ. وأمّا إذا تكلّمنا عن الأشياءِ الواقعةِ تحت إرادةِ الخلائقِ المستوليةِ على ذاتِها، فهذه الأشياءُ يَعرفُ اللّهُ عنها، بسَبْقِ معرفتِه، أنّها ممكنةُ الوجودِ بالعلمِ الضّروريِّ، ثمّ يعرفُ أنّها سوف توجدُ، بإرادةِ الخليقةِ مع المعونةِ الالهيّةِ، وجودًا مطلقًا، لو أُعطيتِ الخليقةُ هذه المعونةَ أم تلك الأخرى، في هذا الحالِ أم في الحالِ الآخر. وهذا العلمُ هو علمٌ شرطيٌّ، ولا يحوي شيئًا من الأمرِ الالهيِّ الموجودِ مطلقًا. ثمّ يريدُ اللّهُ، أي يقصدُ بالفعلِ، أن يعطيَ الخليقةَ هذه المعونةَ، ويضعَها في الحالِ الذي كان عُرف سابقًا أنّها تفعلُ فيه كذا باختيارها مع المعونةِ الالهيّة. وهذا القصدُ الالهيُّ دعاه البعضُ إرادةً الهيّةً وأمر وفرض إلهي [وأمرًا وفرضًا إلهيًّا]؛ ووظيفتُه أنّ اللّهَ يريدُ بالفعلِ أن يعطيَ الخليقةَ النّعمةَ التي عُرف عنها سابقًا بالعلمِ الشّرطيِّ أنّ الخليقةَ تستعملُ بها كذا أم كذا. وإذا كان صالحًا الفعلُ الذي يَعرفُ اللّهُ، بسَبْقِ علمِه، أنّ الخليقةَ لَفَعلته لو أعطاها نعمتَه، فيُدعى أمرًا وقصدًا وفرضًا وإرادةً إلهيّةً من حيثُ أنّ اللّهَ يريدُ فعلَ الخير. وإذا كان فعلُ الخليقةِ طالحًا فيُدعى مسامحةً إلهيّة وإذن إلهيّ [وإذنًا إلهيًّا]، لأنّ اللّهَ يسامحُ ويأذنُ بفعلِ الشّرّ ولا يقصدُه قطعًا. وخاصّةُ هذا القصدِ الالهيِّ أم المسامحةِ الالهيّةِ، فهي **أوّلاً** أنّه اختياريٌّ للّه وحدَه، لأنّ اللّهَ وحدَه له أن يعطيَ أم لا يعطيَ النّعمةَ التي يَعرفُ أنّ الخليقةَ تستعملُها بالخيرِ أم بالشّرّ. **وثانيًا**، إنّه ليس مقترن [مقترنًا] بذاته اقترانًا غيرَ منفكٍّ مع فعلِ الخليقةِ، لأنّ الخليقةَ، مع هذه النّعمة، تقدرُ أن تفعلَ خيرًا أم شرًّا كإرادتها. ثمّ ينظرُ اللّهُ، بالعلمِ المطلقِ الممكنِ، أنّ الخليقةَ تفعلُ، بإرادتِها مع المعونةِ الالهيّةِ، الأشياءَ التي قد عَرَفَ سابقًا بالعلمِ الشّرطيِّ أنّها تفعلُها، لو حصلت هذه النّعمةُ أم هذا الحالُ.

حصل **أوّلاً** أنّ العلمَ الضّروريَّ يتقدّمُ على كلِّ شيءٍ، ثمّ يتلوه العلمُ الشّرطيُّ، ثمّ يتلوه فعلُ القصدِ أم الاذنُ الالهيُّ بالقياسِ إلى أعطاءِ إنعامِه، ثمّ يتلوه العلمُ الممكنُ المطلقُ الذي يُنظرُ به فعلُ الخليقةِ الموجودُ مطلقًا في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ، وذلك

إذا تكلّمنا عن الأشياءِ المطلقة. وأمّا إذا تكلّمنا عن الأشياءِ الشّرطيّةِ بحتًا، فيتقدّمُ في اللّهِ العلمُ الضّروريُّ، كقولِنا: ممكنٌ أنّ آدمَ يُعطى نعمةً أخرى سوى النّعمةِ التي حصّلها واستعملها بالشّرّ، ثمّ يتلوه العلمُ الشّرطيُّ من دونِ أمرٍ ومن دونِ إذنٍ إلهيٍّ مطلق، كقولِنا: لو أُعطي آدمُ نعمةً أخرى لما أخطأ. وهنا تنتهي المعارفُ الشّرطيّةُ التي تلاحظُ موضوعًا شرطيًّا محضًا، أي عادمَ الوجودِ المطلق. **وثانيًا**، إنّ التّقدّمَ والتّليَ المذكوران [المذكورين] ليس لهما وجودٌ حقيقيٌّ في علمِ اللّهِ، من حيثُ أنّ العلمَ الضّروريَّ والشّرطيَّ والمطلقَ هي [هو] واحدٌ في اللّهِ، ولا أحدَ يتلو لغيرِه تليًا حقيقيًّا ولا يتقدّمُ على غيرِه تقدّمًا صادقًا، فتبقّى أنّهما يدلاّن على تقدّمٍ وتليٍ وهميٍّ من حيثُ أنّا نَعقلُ في اللّهِ العلمَ الضّروريَّ كأنّه أوّلٌ، ثمّ بعدَه العلمَ الشّرطيَّ، وبعدَه العلمَ المطلق. ونقول أيضًا: إنّ التّليَ والتّقدّمَ يؤخذان من جانبِ الشّيءِ المعروفِ، أي من جانبِ موضوعِ العلمِ، وليس من جانبِ العلم، وذلك أنّ الضّروريَّ يتقدّمُ على الشّرطيِّ، والشّرطيَّ يتقدّمُ على الممكنِ المطلق.

وثالثًا، إنّ العلمَ الشّرطيَّ الالهيَّ لا يلاحظُ الأشياءَ عمومًا مبهمًا، ولكنْ إنّما يلاحظُها فردًا مصرّحًا، كقولِنا: إذا قال اللّهُ: لو حصّل آدمُ مقامًا آخرَ لما أخطأ. فهذا القولُ لا يلاحظُ مقامًا غيرَ معيّنٍ كحسبما يعقلُه عقلُنا الضّعيفُ، ولكنْ إنّما يلاحظُ مقامًا معيّنًا، لأنّ اللّهَ يعرفُ سائرَ الأشياءِ بعلمٍ واضحٍ معيّن. ولهذا، اعتاد العلماءُ أن يَزيدوا على الموضوعِ الملاحظِ من علمِ اللّهِ إشارةَ الشّخصِ المعيّنِ، أي حرف **هذا** **وذاك** أم حرف **أ ب**، كقولِنا: لو حصّل آدمُ **هذا** المقامَ الآخرَ لما افتعل **هذه** الخطيئةَ، ولو لم يفعلْ زيد فعل **أ** لما أَذِنَ اللّهُ أن يقعَ في خطأ **ب**.

اعتراضٌ أوّلُ قال: إنّ اللّهَ لا يعرفُ الأفعالَ الشّرطيّةَ المخلوقةَ إلاّ ناظرًا إلى أمرِه تعالى، الذي به يأمرُ ويريدُ إرادةً قاطعةً لا تحتملُ مقاومةَ الخليقةِ أنِ المرءُ يفعلُ كذا لو حصلَ كذا مقامٌ. وهذا الأمرُ الالهيُّ من حيثُ أنّه مقترنٌ مع فعلِ الخليقةِ اقترانًا غيرَ منفكٍّ، إنّما يُعرفُ به الفعلُ المخلوقُ من دونِ ضلالٍ. **جوابٌ أوّلُ:** إنّ هذا الأمرَ الالهيَّ لو كان مقترنًا اقترانًا غيرَ منفكٍّ مع فعلِ الانسانِ، لأبطلَ الانعتاقَ البشريَّ كما سيتبيّنُ فيما بعد. **جوابٌ ثانٍ:** لا يَلزمُ أن يوجدَ أمرٌ إلهيٌّ مطلقٌ قصدًا لوجودِ شيءٍ شرطيٍّ، لأنْ عوضَ ما يُقالُ: أُريدَ إرادةً ثابتةً حاضرةً موجودةً

[illegible]

[illegible]

حالاً أنّ آدم لا يخطئ لو أُعطيَ من اللهِ معونةً أخرى، يكفي أن يُقالَ: أعرفُ معرفةً يقينيّةً أنّ آدمَ ما أخطأ لو أُعطيَ معونةً أخرى، لأنّي أسألُ: لماذا اللهُ يقصدُ بالفعلِ أن يوجدَ وجودًا شرطيًّا ما لا يوجدُ بالفعلِ أبدًا. **وثالثًا**، إنْ سلّمنا وجودَ هذا الأمرِ الالهيِّ الموجودِ مطلقًا، مع ذلك يلزمُنا القولُ: إنّ اللّهَ يعرفُ الأفعالَ الشّرطيّةَ في ذاتِها، لأنّ اللّهَ يدركُ كافّةَ الأشياءِ. والادراكُ هو أن يُعرفَ الشّيءُ بقدْرِ ما هو قابلٌ أن يُعرَفَ. والفعلُ الشّرطيُّ ليس هو قابل [قابلاً] أن يُعرفَ بالأمرِ الالهيِّ المقترنِ به فقط، ولكنْ هو قابلٌ أن يُعرفَ بذاتِه أيضًا.

اعتراضٌ ثانٍ: المستقبلُ المطلقُ لا يوجدُ مطلقًا إلاّ على تقديرِ وجودِ الأمرِ الالهيِّ حالاً في اللّهِ، وإنّما يُعرفُ بهذا الأمرِ الالهيِّ الموجودِ حالاً. إذن، المستقبلُ الشّرطيُّ أيضًا لا يوجدُ شرطًا إلاّ على تقديرِ وجودِ الأمرِ الالهيِّ حالاً في اللّه، وإنّما يُعرفُ بهذا الأمرِ الالهيِّ الموجودِ حالاً. **جوابٌ أوّلُ:** نقولُ: إنّ المستقبلَ المطلقَ يطلبُ وجودَ الأمرِ في اللّهِ حالاً، ومنذ الأزلِ، ليس من جهةِ الاستقبالِ، ولكنْ من جهةِ الكمالِ الالهيِّ، لأنّ الكمالَ الالهيَّ يقتضي أنّ اللّهَ يكونُ عادمَ التّغييرِ. وعدمُ التّغييرِ يطلبُ أنْ لا يوجدَ وجودًا مطلقًا في اللّهِ كمالٌ ما لا يكونُ قد وُجد فيه وجودًا مطلقًا منذ الأزلِ، لكونِ إذا كان غيرَ موجودٍ في اللّهِ شيءٌ من الكمالِ منذ الأزلِ، ثمّ وُجد فيه ذلك الكمالُ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة، لا شكّ أنّ اللّهَ كان متغيّرًا ومتقلّبًا. ولهذا السّببِ، الأشياءُ المستقبلةُ المطلقةُ، أعني التي سيكونُ لها وجودًا مطلقًا [وجودٌ مطلقٌ] في الزّمانِ المستقبل، تقدّرُ وجودَ الأمرِ الالهيِّ في اللّهِ منذ الأزلِ، لأنّه يُمتنعُ أنّ الأشياءَ توجدُ وجودًا مطلقًا في الزّمانِ المستقبلِ، إنْ لم يكنِ اللّهُ قد أراد أم سامح بوجودِها. ويُمتنعُ أنّ اللّهَ يسامحُ أم يريدُ في الزّمانِ وجودَ شيءٍ، إنْ لم يكنْ قد أراده أم سامحه منذ الأزل. وأمّا المستقبلُ الشّرطيُّ فليس له وجودٌ مطلقٌ، لا في الزّمانِ الماضي ولا في الحاضرِ ولا في المستقبل. ولذلك، لا يلزمُ أنّه يقدّرُ وجودَ الأمرِ الالهيِّ لا منذ الأزلِ ولا في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة، لأنْ لا يَحصلُ في اللّهِ شيءٌ من التّغييرِ عن ذلك. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ: إنّ المستقبلَ الشّرطيَّ ليس هو موجود [موجودًا]، لا في الزّمانِ الحاضرِ ولا في الماضي ولا في المستقبلِ ولا منذ الأزلِ. إذن، لا يُطلبُ وجودُ الأمرِ الالهيِّ، لا منذ الأزلِ، ولا في أحدِ الأزمنة الثّلاثة. ونقول أيضًا: إنّ المستقبلَ الشّرطيَّ ليس

له وجودًا مطلقًا [وجودٌ مطلق] في أحد الأزمنةِ الثّلاثةِ، ولكنْ إنّما يوجدُ على تقديرِ شرطٍ من الشّروطِ. إذن، لا يُطلبُ وجودُ الأمرِ الالهيِّ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ، ولكنْ إنّما يُطلبُ وجودُه على تقديرِ ذلك الشّرط. وبيانُه أنْ مثلما لا يَكمّلُ الوعدُ الشّرطيُّ إلاّ عند تكميلِ الشّرط، هكذا لا يوجدُ الأمرُ الالهيُّ إلاّ عند تكميلِ الشّرط. ولكنّ الشّرطَ لا يكمّلُ، لا منذ الأزلِ ولا في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة، إذا تكلّمنا عن الشّرطيّاتِ المحضة. إذن، لا يوجدُ الأمرُ الالهيُّ، لا منذ الأزلِ ولا في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة. **جوابٌ ثانٍ:** المستقبلُ المطلقُ لا يُعرفُ بالأمرِ الالهيِّ وحدَه، ولكنْ بذاتِه أيضًا، كما مرّ أعلاه. إذن، وإنْ سلّمنا أنّ الأمرَ الالهيَّ موجودٌ، بالقياسِ إلى الأفعالِ الشّرطيّةِ، فلا يُحصّلُ أنّ اللّهَ يعرفُها بالأمرِ الالهيِّ وحدَه.

اعتراضٌ ثالثٌ: يوجدُ أمرٌ إلهيٌّ مطلقٌ بالنّسبةِ إلى الأشياءِ المطلقة. إذن، يوجدُ أمرٌ إلهيٌّ شرطيٌّ بالنّسبةِ إلى الأشياءِ الشّرطيّة؛ وفي هذا الأمرِ تُعرفُ الأشياءُ الشّرطيّة. **جواب:** الأمرُ الشّرطيُّ يمكنُ فهمُه على نوعَين: **الأوّلُ** شرطيٌّ من جانبِ الأمرِ. بمعنى أنّ الأمرَ والقصدَ ليس هو موجودًا حالاً، ولكنْ إنّما يوجدُ على تقديرِ تكميلِ الشّرطِ. وبهذا المعنى، القياسُ الموردُ هو منتجٌ. إلاّ أنّ الفعلَ الشّرطيَّ لا يُعرفُ بهذا الأمرِ الالهيِّ وحدَه، ولكنْ أيضًا في ذاتِه كما تقدّم. **والثّاني** مطلقٌ من جانبِ الأمرِ، وشرطيٌّ من جانبِ الشّيءِ المرادِ. بمعنى أنّ الأمرَ والقصدَ الموجودَ حالاً يلاحظُ أشياءَ شرطيّةً، ليس لها وجودٌ مطلقٌ إلاّ عند تكميلِ الشّرطِ. وبهذا المعنى، القياسُ الموردُ هو مغالطٌ، لأنْ لا يلزمُ أن يوجدَ حالاً القصدُ الذي يريدُ به اللّهُ أن توجدَ الأشياءُ على تقديرِ شرطٍ من الشّروطِ، كما تبيّن. وبيانُه أنّ الشّرطيَّ يُنسبُ إلى الشّرطيِّ مثلما يُنسبُ المطلقُ إلى المطلق. وكما أنّ المطلقان المنسوبان [المطلقين المنسوبين]، بعضُهما إلى بعضٍ، يتساويان بالوجودِ المطلق، هكذا الشّرطيّان المنسوبان، بعضُهما إلى بعضٍ، يتساويان بالوجودِ الشّرطيِّ. وإذا كان الأمرُ الالهيُّ مطلقًا من جانبِ ذاتِه، وشرطيًّا من جانبِ الموضوعِ، لما كان متساويًا للموضوعِ الذي ليس له شيءٌ من الوجودِ المطلق. وإنْ قلتَ: إنّ العلمَ الشّرطيَّ هو مطلقٌ من جانبِ ذاتِه، وشرطيٌّ من جانبِ الموضوعِ، إذن لا يُمتنعُ أن يكونَ كذلك الأمرُ الالهيُّ، فأجبتُك بنفيِ التّالي، لأنّا لا نسلبُ وجودَ الأمرِ الالهيِّ الشّرطيِّ من هذا الجانبِ، ولكنْ إنّما نسلبُه من جانبٍ آخرَ، وهو: **أوّلاً** أنّه ينافي الانعتاقَ البشريَّ، **وثانيًا** أنّه لا يلزمُ إلى أنّ الشّرطيَّ يحصّلُ وجودًا شرطيًّا، وثالثًا أنّه لا يكفي إلى أنّ اللّهَ يعرفُ به الشّرطيّاتِ. وأمّا العلمُ الالهيُّ الشّرطيُّ فنثبتُ وجودَه: أوّلاً، إنّ علمَ اللّهِ

[illegible]

هو كاملٌ غايةَ الكمالِ، وبالالتزام: يعرفُ كافّةَ الأشياءِ الشّرطيّةِ المطلقة؛ **وثانيًا**، لأنّ الخليقةَ يمكنُ أن تطلبَ إلى اللّهِ وتستفهمَه عن أمورٍ شرطيّةٍ شتّى، وبالالتزام: يجبُ أنّ اللّهَ يعرفُ كلَّ شيءٍ ليجاوبَ إلى مسائلِ الخلائق، وإلاّ لكان جاهلاً مثلَ النّاسِ، ومعاذَ اللّهِ من هذا الكفر؛ **وثالثًا**، **لأنّه** لازمٌ إلى تدبيرِ الأشياءِ أنْ قبلما يُخلقُ المرءُ يُعرفُ ماذا يفعلُ وماذا لا يفعلُ على تقديرِ أيِّ شرطٍ كان.

اعتراضٌ رابعٌ: الفعلُ الشّرطيُّ ليس هو موجود [موجودًا] حالاً، بل إنّه لَوجد إلى تقديرِ شرطٍ من الشّروط، إذن ولا يعرفُه اللّهُ حالاً، بل إنّما يعرفُه على تقديرِ تكميلِ الشّرط. **جوابٌ** بنفيِ التّالي، لأنّ العلمَ لا يجبُ أن يكونَ وجودُه مع وجودِ موضوعِه، إذ نعرفُ الماضيَ بمعرفةٍ حاضرةٍ، ولكنْ يجبُ أن يتصوّرَ الموضوعَ مثلما هو في ذاتِه، مثلما أنّ المرآةَ ليس لها أن توجدَ في مكانٍ واحدٍ مع الأشياءِ التي تحضّرُها، ولكنْ لها أن تحضّرَ موضوعاتِها مثلما هي في ذاتِها.

الفصلُ السّادسَ والثّلاثون
في خواصِّ العلمِ الشّرطيِّ الذي يلاحظُ الأفعالَ المخلوقةَ الشّرطيّة

وهي خمسةٌ: **فالخاصّةُ الأولى** أنّ هذا العلمَ الشّرطيَّ هو ممكنٌ. وبيانُه أنّ العلمَ الشّرطيَّ يُدعى ممكنًا، إذا كان موضوعُه ممكنًا. ويُدعى ضروريًّا إذا كان موضوعُه ضروريًّا. ولكنّ موضوعَ العلمِ الشّرطيِّ المذكورَ هو ممكنٌ. إذن العلمُ الشّرطيُّ هو ممكنٌ. وبيانُ الصّغرى أنّ موضوعَ العلمِ الشّرطيِّ المذكورَ إنّما هو الفعلُ الشّرطيُّ المنسوبُ إلى الخليقةِ. ولكنّ الفعلَ المذكورَ هو ممكنٌ، وليس ضروريًّا، لأنّ الخليقةَ النّاطقةَ هي مستوليةٌ على ذاتِها ولا تفعلُ شيئًا عن ضرورة، إذن موضوعُ العلمِ الشّرطيِّ هو ممكنٌ. ونقولُ أيضًا: وإنْ كان ضروريًّا أنّ الخليقةَ تفعلُ كذا على تقديرِ أنّها تفعلُ كذا، فليس هو ضروريًّا أنّها تضعُ التّقديرَ المذكورَ، مثلما أنّه ليس بضروريٍّ أنّ زيد يمشي خلوًا عن تقديرِ المشيِ، وإنْ كان ضروريًّا أنّه يمشي على تقديرِ أنّه يمشي. وأمّا الموضوعُ الذي يلاحظُه العلمُ الشّرطيُّ فليس هو أنّ الخليقةَ تفعلُ كذا على تقديرِ أنّها تفعلُ كذا في الحالِ المعيّن، لأنّ ذلك منسوبٌ إلى العلمِ الضّروريِّ، ولكنْ هو أنّ الخليقةَ تفعلُ كذا في الحالِ المذكور خلوًا عن التّقديرِ أنّها تفعلُ كذا.

والخاصّةُ الثّانيةُ، إنّ العلمَ المذكورَ ليس هو اختياريًّا للّه، وذلك أنّ العلمَ يُدعى اختياريًّا لمَن كان قادرًا أن يضعَ الموضوعَ الملاحظَ منه من دونِ وسيطٍ. ولكنّ الموضوعَ الملاحظَ من العلمِ الشّرطيِّ ليس هو قادرًا اللّهُ

[illegible]

[illegible]

أن يضعَه من دونِ وسيط. إذن، العلمُ المذكورُ ليس هو اختياريًا لله. وبيانُ الصّغرى أنّ موضوعَ العلمِ المذكورَ هو أنّ الخليقةَ تفعلُ كذا في الحالِ المعيّنِ لو أُعطيتْ من اللّهِ كذا نعمةً، ولكنّ فعلَ الخليقةِ ليس هو اختياريّ [اختياريًّا] للّه، ولا يقدرُ اللّهُ أن يضعَه أم يمنعَه على تقديرِ أنّه يحفظُ انعتاقَ الخلائقِ مثلما أنّه لا يقدرُ أن يلاشيَ العالمَ على تقديرِ أنّه يحفظُه كما مرّ في القدرةِ الالهيّةِ حيثُ تبيّن أنّ اللّهَ لا يقدرُ على افتعالِ الممتنعات؛ إذن، لا يقدرُ اللّهُ أن يضعَ الموضوعَ الملاحظَ من العلمِ الشّرطيِّ المذكور.

والخاصّةُ الثّالثة، إنّ العلمَ الشّرطيَّ المذكورَ هو اختياريٌّ للخليقة، لأنّ العلمَ هو اختياريٌّ لمَن يقدرُ أن يضعَ موضوعَه أم يمنعَه. والموضوعُ الملاحظُ من العلمِ الشّرطيِّ المذكورِ لا يقدرُ على وضعِه سوى الخليقةِ التي لها أن تفعلَ أم لا تفعلَ في الحالِ المعيّنِ لو أُعطيت من اللّهِ المعونةَ المعيّنةَ. إذن العلمُ الشّرطيُّ المذكورُ هو اختياريٌّ للخليقة، وبالالتزام: يرجعُ إلى الخليقةِ أن تعيّنَ أم تمنعَ علمَ اللّه. هذا ليس معناه أنّ اللّهَ يأخذُ مبدأَ العلمِ عن الخليقةِ، ولا أنّه يتشكّلُ بشكلِ الخليقةِ، ولا أنّ الخليقةَ تُبرزُ في اللّهِ العلمَ الشّرطيَّ، ولا أنّها تنزعُ عن اللّهِ علمًا وتضعُ فيه علمًا آخرَ. معاذَ اللّهَ من ذلك جميعِه! ولكنْ، معناه أنّ الخليقةَ لها أن تضعَ فعلاً، إذا وضعتْه نَتجنا أنّ اللّه قد عرفَ ذلك بتعيينٍ منذ الأزلِ وما عرفَ نقيضَه، ولها أن تضعَ فعلاً آخرَ، إذا وضعتْه نتجنا أنّ اللّهَ قد عرفَ ذلك بسَبْقِ معرفتِه منذ الأزلِ.

والخاصّة الرّابعةُ، إنّ الموضوعَ الخاصَّ الملاحظَ من العلمِ الشّرطيِّ المذكورِ هو أنّ الخليقةَ المستوليةَ على ذاتِها، مع المعونةِ والمساعدةِ الالهيّة، تفعلُ في الحالِ المعيّنِ هذا الفعلَ من دونِ غيرِه.

والخاصّةُ الخامسةُ، إنّ العلمَ الشّرطيَّ المذكورَ يحوي مقدّمًا وتاليًا. والمقدّمُ هو أنّ الخليقةَ المعيّنةَ لو وُضعتْ من اللّهِ في الحالِ المعيّنِ المعروفِ منه. والتّالي هو أنّها لَفعلتْ هذا الفعلَ سوى غيرِه مع المعونةِ الالهيّة.

الفصلُ السّابعُ والثّلاثون
هل يعرفُ اللّهُ الشّرطيّاتِ الالهيّةَ معرفةً يقينيّة

الشّرطيّاتُ الالهيّةُ هي الأفعالُ الاراديّةُ التي يفعلُها اللّهُ على تقديرِ أيِّ شرطٍ كان.

ܘܡܬܠ ܐܠܡܣܝܚ ܗܘ ܐܠܐܠܗ ܚܩܐ ܘܛܒܝܥܬܗ
ܥܝܢܗ ܟܠܡܐ ܡܥܩܘܠ ܠܗ ܘܟܠܡܐ ܠܐܡܥܩܘܠ
ܦܐܢܗ ܝܢܣܒ ܠܗ ܟܠܗ ܒܝܢ . ܘܠܐܢ ܦܝ ܐܠܠܗ
ܚܕܘ ܘܠܟܢ ܟܐܠܡܠܐ . ܐܢ ܬܠܐ ܘܒܐܛܠܗ ܐܠܚܕܘ
ܟܐܠܥܐܠܡ ܬܠܐܬܗ ܐܢܗ ܦܝ ܐܠܡܠܐ ܐܠܡܬܝ
ܠܐܢ ܐܢܗ ܡܥܩܘܠ ܠܐ ܡܥܩܘܠ ܘܐܢܬ ܠܐ ܬܪܗ
ܦܝ ܡܥܩܘܠ ܐܘ ܠܐ ܡܥܩܘܠ . ܦܐܠܡܣܝܚ
ܗܘ ܗܘ ܐܬܢܐ ܚܕܘ ܐܠܠܗ ܘܠܟܢ ܒܟܠܗ
ܡܥܢܝ ܟܠܗ ܒܝܢ .

ܦܡܐ ܐܠܝܘܡ ܐܠܛܒܝܥ ܦܝ
ܐܠܠܗ ܠܐ ܚܕܘ ܐܠܚܢܦܐ ܘܐܠܐܠܗܝܗ
ܐܠܐ ܝܥܩܠ .

ܦܠܡܐ ܟܐܢ ܘܠܟܢ ܦܝ ܐܠܠܗ
ܚܕܘ ܚܐܠܗ ܐܠܚܢܦܐ ܘܐܠܐܠܗܝܗ ܘܛܒܝܥܬܗ
ܘܐܢܗ ܡܥܩܘܠܗ ܟܠܗ ܒܝܢ . ܗܘ ܐܢܬܗ
ܦܝ ܐܠܠܗ ܡܥ ܟܠܗ ܡܥܩܘܠ ܟܠܡܐ ܝܥܩܠ
ܘܟܠܡܐ ܠܐܡܥܩܘܠ ܦܐܢܗ ܝܢܣܒ ܠܗ . ܘܟܐܢ
ܐܠܡܣܝܚ ܡܢ ܐܠܟܠܡܐܬ ܐܠܠܗܝܗ . ܦܡܐ ܠܐ
ܐܠܐ ܝܘܚܢܐ ܐܠܟܠܡܗ ܘܡܥܢܝ ܡܥ ܐܠܟܠܡܐܬ .
ܐܢ ܐܝܢ ܐܢ ܠܐ ܐܥܪܦܗ ܦܝ ܐܠܗ ܐܠܐ ܐܢܗ
ܦܡܥܢܐܗ ܐܢ ܠܐ ܐܬܪ ܡܢ ܐܢ ܝܥܩܠ ܟܠܗ
ܡܢ ܐܠܟܠܡܗ .

ܐܠܦܨܠ ܐܠܬܐܣܥ . ܐܠܠܗ ܬܥܐܠܝ
ܦܝ ܡܥܩܘܠܗ ܦܝܗ ܡܥ ܟܠܗ ܝܥܩܠ ܦܥܠ ܠܗ
ܐܥܠܐܗ . ܘܟܐܢ ܐܠܐܡܪ ܝܥܘܕ ܦܝ ܦܪܩ ܐܠܥܩܠ
ܦܝ ܐܫܝܐ ܟܠܗܐ ܡܥ ܟܠܗ ܦܝܗ ܦܡܐ ܘܚܕܗ ܦܝ ܐܠܗ
ܐܥܛܐ ܡܥ ܟܠܗ ܦܝܗ ܐܥܠܐ . ܘܒܬܐܠܗ
ܚܕܘ ܘܗܘ ܐܠܐܠܗ ܘܚܕܗ ܘܛܒܝܥܬܗ
ܡܥܩܘܠܗ . ܠܐܢ ܐܠܠܗ ܡܥܗ ܦܝ ܠܐ ܚܕܘ ܡܥܢܐ
ܐܠܥܩܠ ܐܠܟܠܗ ܡܥܗ ܟܠܗ ܐܢ ܥܠܡܐ .

ܐܠܦܨܠ ܐܠܥܐܫܪ ܐܠܐ ܦܥܠ ܐܠܐܠܗ ܘܐܢܗ
ܐܠܐܠܗܝܗ ܘܡܐ ܥܠܝܗ ܝܩܝܢ . ܐܠܐ ܟܠ ܐܦܥܐܠ ܐܠܡܥܪܦܗ
ܡܥܩܘܠ ܘܗܘ ܐܠܐܠܗ ܠܐ ܝܥܪܦ ܒܗ ܝܩܝܢ ܚܩܐ
ܡܢܗܐ ܦܝ ܐܣܡ ܐܠܐܠܗܝܗ ܐܠܟܠܗܐ . ܘܟܠܗ ܟܠܗܐ
ܦܝ ܟܠܗ ܬܟܘܢ ܐܡܝܢ ܐܦܥܐܠ ܐܠܡܥܪܦܗ ܡܢ ܐܠܐ ܐܦܥܐܠ
ܡܢܦܨܠܐ ܐܝܠ . ܦܡܢ ܐܠܟܠܡܗ ܦܝ ܐܠܠܗ ܠܗܐ ܚܩ
ܡܥܩܘܠܗ ܗܘ ܡܥܪܘܦ ܟܠܗ ܝܩܝܢ ܥܠܝܗ ܐܠܟܠܡܗ ܐܝܢ .
ܘܐܢܗ ܟܠܗ ܚܕܘ ܦܝ ܐܢ ܟܠܗ ܡܥܢܝ ܦܝ ܐܠܐܠܗܝܗ
ܗܘ ܐܠܡܥܩܘܠ ܠܐܝܟܠܗ ܐܠܐܠܗ . ܘܗܘ ܐܠܐܦܥܐܠ
ܐܠܡܥܪܦܗ ܟܠܗܐ ܦܝ ܡܥܪܦܗ ܐܠܐܠܗ ܘܛܒܝܥܬܗ ܡܥܩܘܠܗ
ܐܠܐ ܠܡܥܢܝ ܦܝ ܐܠܛܒܝܥܗ ܟܠܗ ܡܢ ܐܠܟܠܡܗ
ܟܠܗ ܡܢ ܐܠܟܠܡܗ ܠܗ . ܦܡܢ ܐܠܐ ܦܥܠ ܐܠܐܫܝܐ
ܚܕܘ ܐܠܗ ܡܥ ܟܠܗ ܡܥ ܐܠܐܠܗ ܘܝܩܝܢ ܦܝ ܟܠܗ ܦܝܗ
ܐܠܐܠܗܝܗ ܘܐܦܥܐܠܗ ܡܥܩܘܠ ܒܟܠܗ ܐܝܢ ܦܐ ܐܠܐ
ܐܠܛܒܝܥܗ ܡܢ ܐܠܐܠܗ . ܘܡܐ ܥܠܝܗ ܐܠܡܥܩܘܠܗ
ܚܕܘ ܐܠܠܗ ܡܥ ܦܝ ܐܠܥܩܠ ܘܟܠܗ ܡܢ ܦܝܗ ܠܐܡܥܩܘܠ ܟܠܗ
ܐܠܐܠܗ ܘܐܢ ܦܝ ܐܠܥܩܠ ܐܠܐܠܗܝܗ ܐܠܟܠܡܗ . ܘܐܠܐ
ܐܠܥܩܠ ܡܢ ܐܠܡܥܩܘܠ ܐܢ ܟܠܗ ܡܥܢܝ ܐܠܐܠܗ
ܡܢ ܦܝ ܐܠܐܦܥܐܠ . ܡܥܢܝ ܐܠܐܠܗ ܦܝ ܐܠܐܠܗ
ܚܕܘ ܡܢ ܐܦܥܐܠܗ ܟܠܗ ܐܠܛܒܝܥܗ ܐܠܐܠܗܝܗ ܦܥܠܐ
ܐܠܛܒܝܥܗ ܐܠܐܠܗܝܗ .

ومعنى البحثِ: هل اللّهُ يعرفُ معرفةً يقينيّةً ماذا يفعلُ هو تعالى وماذا لا يفعلُ في أيِّ شرطٍ، كان بالتّعيينِ. ولا شكَّ أنّ اللّه يعرفُ ذلك بانفصالٍ، لأنّ كلَّ ذي معقولٍ يعرفُ بانفصالٍ عن كلٍّ واحدٍ أنّه في الحادثِ المعيّنِ لا بدّ أنّه يفعلُ أم لا يفعلُ، وأنّه لا بدَّ أن يفعلَ كذا أم لا يفعلَ كذا. فالمطلوبُ هنا هو إنْ كان يعرفُ اللّهُ ذلك علمًا يقينيًّا بتعيينٍ.

فقال بعضُ المتقدّمين: إنّ اللّهَ لا يعرفُ الشّرطيّاتِ الالهيّةَ إلاّ تخمينًا.

فنقولُ، بخلافِ ذلك: إنّ اللّهَ يعرفُ سائرَ الشّرطيّاتِ الالهيّةِ معرفةً واضحةً يقينيّةً بتعيينٍ. هذا معناه أنّ اللّهَ يعلمُ علمًا يقينيًّا ماذا يفعلُ وماذا لا يفعلُ في أيِّ شرطٍ كان. **وبيانُه أوّلاً** يؤخذُ عن الكتابِ الالهيِّ. فقال في الاصحاحِ السّادسِ والعشرين من إنجيلِ متّى: أتظنُّ أنّي لا أستطيعُ أن أطلبَ إلى أبي، فيقيمَ لي الآنَ أكثرَ من اثني عشرَ جوقًا من الملائكة.

البرهانُ الثّاني: اللّهُ تعالى قادرٌ أن يفعلَ أشياءَ كثيرةً ما لم يصنعْها كما تبيّن أعلاه، وبالالتزامِ: يقدرُ أن يضعَ الانسانَ في أحوالٍ ما لم يضعْه فيها، ويقدرُ أن يعطيَه أنعامًا ما لم يعطيه [يعطِه] إيّاها. يُحصّلُ أنّه يعرفُ هذه الأمور جميعَها معرفةً يقينيّة، لأنّ اللّهَ يَمتنعُ أن لا يعرفَ يقينًا الأشياءَ التي يقدرُ على افتعالِها.

البرهانُ الثّالثُ: الأفعالُ الاراديّةُ الالهيّةُ هي على صنفَين: **الأوّلُ** أفعالٌ شرطيّةٌ محضًا. وهي التي ليس لها أن توجدَ وجودًا مطلقًا في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة. ولكنْ، لها أن توجدَ على تقديرِ تكميلِ شرطٍ ما لا يكمّلُ بالفعلِ أبدًا، كقولنا: إنّ اللّهَ لَخلقَ ملائكةً، هذا قَدرُهم لو خَلقَ عالمًا آخرَ. وإنّه لو عرفَ أنّ زيد لم يخطئ، إنْ أعطاه هذه النّعمةَ، لأعطاه ايّاه [إيّاها]. وهذه الأفعالُ الشّرطيّةُ يلزمُ أن يعرفَها اللّهُ معرفةً يقينيّةً، وإلاّ لأمكنَ أنّ الخليقةَ تستفهمُه ماذا يفعلُ هو تعالى على تقديرِ تكوينِ عالمٍ آخرَ، وعلى تقدير أنّه يعرفُ أنّ زيد لو أُعطي هذه النّعمةَ لما اخطى [أخطأ]، فالتزم اللّهُ أن يجاوبَها قائلاً: لا أعرفُ، أم أن يردَّ لها جوابًا قابلَ الضّلالَ والغلط، وهذا محالٌ. **والثّاني** أفعالٌ شرطيّةٌ مطلقةٌ، وهي التي لها وجودٌ مطلقٌ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ بسببِ تكميلِ الشّرط، كقولنا: لو عَرفَ اللّهُ أنّ آدمَ لاخطي [لأخطأ] لو أُعطي هذه المعونةَ لأعطاه إيّاها. وهذه الأفعالُ الشّرطيّةُ يلزمُ أن يعرفَها اللّهُ علمًا يقينيًّا قبل تكميلِ الشّرطِ، لأنّه من شأنِ العنايةِ والتّدبيرِ الالهيِّ أن يعرفَ اللّهُ سائرَ الأشياءِ قبل كونِها. وقد مرّ أعلاه أنّ الوجودَ الشّرطيَّ متقدّمٌ على المطلقِ من حيثُ أنّ الشّرطيَّ لا يحوي المطلقَ، وإنْ كان المطلقُ يحوي الشّرطيَّ. يُحصّلُ أنّ اللّهَ يعرفُ عن أفعالِه تعالى الوجودَ الشّرطيَّ قبل الوجودِ المطلق.

[illegible]

[illegible]

البرهانُ الرّابعُ: القضيّةُ هي صادقةُ أم كاذبةُ بتعيينٍ، مطلقةً كانت أم شرطيّةً، كما تبيّن في المنطق. إذن، لا بدّ أن يعرفَ اللّهُ بتعيينٍ، إنْ كانت صادقةً أم كاذبةً.

اعتراضٌ أوّلُ: لا يعرفُ اللّهُ بتعيينٍ ماذا يفعلُ في الشّرطِ الذي لا يكمّلُ، لأنّ الفعلَ الالهيَّ لا يوجدُ بتعيينٍ، إنْ لم يكمّلِ الشّرطُ بتعيينٍ. والشّرطُ لا يكمّلُ بتعيينٍ أبدًا إذا تكلّمنا عن الشّرطِ المحض. والعلمُ لا يكونُ معيّنًا إن لم يكنْ معيّنًا موضوعُه. إذن، لا يعرفُ اللّهُ بتعيينٍ ماذا يفعلُ في الشّرطِ الذي لا يكمّلُ. **جوابٌ:** نقولُ إنّ الفعلَ الالهيَّ لا يوجدُ مطلقًا بتعيينٍ، إنْ لم يكمّلِ الشّرطُ بتعيينٍ، كقولِنا: إنّ اللّهَ لا يَخلقُ بالفعلِ ملائكةً آخرين هذا قدرُهم، إنْ لم يخلقْ عالمًا آخر. وأمّا العلمُ الشّرطيُّ فلا يلاحظُ لا فعلَ تكميلِ الشّرط، ولا فعلَ وجودِ الموضوع. ولكنْ، إنّما يلاحُظ الوجودَ الشّرطيَّ على تقديرِ تكميلِ الشّرط. ولذلك، العلمُ الشّرطيُّ هو معيّنٌ حالاً، وإنْ كان موضوعُه غيرَ معيّنٍ حالاً، بعد أنّه يتعيّنُ في الحالِ الملاحظِ من العلم.

اعتراضٌ ثانٍ: إذا عرفَ اللّهُ حالاً ماذا يفعلُه على تقديرِ بعض الشّروطِ، لأراد حالاً أن يفعلَ ذلك، لكونِ الارادةِ والمعرفةِ هما واحدٌ فيه تعالى. ولكنّ التّاليَ محالٌ، فالمقدّمُ محالٌ. **جوابٌ أوّلُ** بمنعِ التّالي، لأنّ أشياءَ عديدةً يعرفُها اللّهُ ما لا يريدُها كالخطايا والقبائحِ، وذلك أنّ المعرفةَ والارادةَ الالهيّةَ، وإنْ كانتا واحدًا بالذّات، فتمتازان بعضُهما عن بعضٍ تمييزًا تقديريًّا بالاضافة. **جوابٌ ثانٍ:** الأفعالُ الشّرطيّةُ إمّا هي شرطيّةٌ محضةٌ، وإمّا شرطيّةٌ مطلقة. فإنْ كانت شرطيّةً محضةً، فلا يريدُها اللّهُ، لا منذ الأزلِ ولا حالاً. ولكنْ، إنّما هو قد أرادها على تقديرِ تكميلِ الشّرط. وإذا كانت شرطيّةً مطلقة، فأرادها اللّهُ منذ الأزلِ وحالاً ولا يزالُ أن يريدَها إلى الأبد، وذلك بسببِ الكمالِ الالهيِّ الذي لا يحتملُ شيئًا من التّغييرِ، كما تبيّن في جوابِ الاعتراضِ الثّاني من الفصلِ الخامسِ والثّلاثين.

الفصلُ الثّامنُ والثّلاثون
كيف يعرفُ اللّهُ الشّرطيّاتِ الالهيّةَ

قال بعضُ العلماءِ: إنّ اللّهَ يعرفُ ماذا يفعلُ وماذا لا يفعلُ في كافّةِ الأحوالِ الشّرطيّةِ، ناظرًا إلى فعلِ إرادتِه تعالى الموجودِ فيه حالاً. وهذا الفعلُ يُدعى أمرًا أم قصد [قصدًا] أم فرض [فرضًا]، لأنّ اللّهَ يأمرُ ويقصدُ ويريدُ ويفرضُ به حالاً. إنّه تعالى يفعلُ كذا أم كذا على تقديرِ هذا أم ذاك الشّرط. ومن حيثُ أنّ هذا الأمرَ هو مقترنٌ اقترانًا غيرَ منفكٍّ مع الفعلِ الشّرطيِّ المرادِ، يُحصّلُ أنّ اللّهَ ينظرُ إليه ويعرفُ به جميعَ ما هو عتيدٌ أن يفعلَ على تقديرِ أيِّ شرطٍ كان. **ونفيُ ذلك أوّلاً** أنّ هذا الأمرَ هو باطلٌ، بالقياسِ إلى الشّرطيّاتِ المحضةِ التي لا تحصّلُ وجودًا فعليًّا أبدًا، لأنّه لا يلزمُ إلى وجودِ الشّرطيِّ المحضِ أن يفرضَ اللّهُ

[illegible]

[illegible]

أمرًا فعليًّا، بل يكفي أنّه تعالى عتيدٌ أن يفرضَ ذلك الأمرَ على تقديرِ تكميلِ الشّرطِ. **وثانيًا**، إنّ هذا الأمرَ هو باطلٌ أيضًا، بالقياسِ إلى الشّرطيّاتِ المطلقةِ، التي تحصّلُ وجودًا فعليًّا في أحدِ الأزمنة الثلاثة، لأنّه، وإنْ كان لازمًا، من حيثُ وجودُها الفعليُّ، فليس هو لازمًا من حيثُ وجودُها الشّرطيُّ، كما مرّ في جوابِ الاعتراضِ الثّاني من الفصلِ الخامسِ والثّلاثين. **وثالثًا**، لا يكفي هذا الأمرُ إلى معرفةِ المستقبلاتِ الشّرطيّةِ الالهيّة، لأنّ هذه المستقبلاتِ هي مدروكةٌ من اللّهِ، وبالالتزامِ: هي معروفةٌ بقدْرَ ما هي قابلةٌ أن تُعرفَ. ولكنْ، ليس هي قابلةً أن تُعرفَ بالأشياءِ المقترنةِ بها فقط، بل أيضًا هي قابلةٌ أن تُعرفَ بذاتِها مثلما هي قابلةٌ أن تُعرفَ بذاتِها الأشياءُ الموجودةُ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة. إذن، لا يكفي هذا الأمرُ إلى معرفةِ المستقبلاتِ الشّرطيّةِ الالهيّة.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأفعالِ الشّرطيّةِ الالهيّةِ بذاتها. **وبيانُه أوّلاً** أنّه تعالى قال: لو طلبتُ إلى أبي فأقام لي أكثرَ من اثني عشر جوقًا من الملائكة، وما قال: لو طلبتُ إلى أبي؛ فيريدُ الآن ويقصدُ أنّه يقيمُ لي أكثرَ من اثني عشر جوقًا من الملائكة. **وإنْ قلتَ**: إنّ اللّهَ لا يمكنُ أن يقيمَ للسّيّدِ المسيح أجواقَ الملائكةِ إنْ لم يريد [يُردْ] ذلك، **فأجبتُك**: إذا أقام اللّهُ أجواقَ الملائكةَ للسّيّدِ المسيح بالفعل، فلا بدّ أنّه يكونُ قد أراد ذلك بالفعل، لأنْ لا يفعلُ اللّهُ شيئًا إنْ لم يقصدْ فعلَه. وأمّا إذا ما أقام ذلك بالفعلِ، بل لقد أقامه على تقديرِ توسّلِ المسيح، فلا يُطلَبُ أنّه يكونُ قد أراد ذلك بالفعل، بل يكفي أنّه يريدُ ذلك على تقديرِ توسّلِ المسيح. ومن حيثُ أنّ توسّلَ المسيح لم يكمّلْ بالفعل أبدًا، يُحصّلُ أنّ الآبَ لم يريد [يُردْ] بالفعلِ أبدًا أن يقيمَ له أجواقَ الملائكة.

البرهانُ الثّاني: اللّهُ يدركُ كلَّ شيء. والادراكُ هو أن يُعرفَ الشّيءُ بقدْرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ. والفعلُ الشّرطيُّ الالهيُّ هو قابلٌ أن يُعرفَ بذاته مثلما هو قابلٌ أن يُعرفَ بذاته الفعلُ الموجودُ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة. إذن اللّهُ يعرفُ الأفعالَ الشّرطيّةَ الالهيّةَ بذاتِها.

البرهانُ الثّالثُ: هذه القضيّةُ: لو خَلقَ اللّهُ عالمًا آخرَ لَخلقَ فيه ملائكةً آخرين هذا قدرُهم، إنّما تلاحظُ تكوينَ الملائكةِ في ذاته ولا تحوي شيئًا من الأمرِ الالهيِّ الموجودِ حالاً. إذن هذه القضيّةُ هي معروفةٌ من اللّهِ بذاتها. وبيانُ المقدّمِ أنّ القضيّةَ المذكورةَ تمتازُ عن هذه القضيّةِ الأخرى: يريدُ اللّهُ حالاً أنّه لو خَلقَ عالمًا آخرَ يخلقُ فيه ملائكةً آخرين.

وقال بعضُ العلماءِ: إنّ في اللّهِ موجودَ حالاً أمر [أمرًا] وإرادةً حاضرةً، بالنّسبةِ إلى افتعالِ سائرِ الأشياءِ الشّرطيّةِ المعروفةِ منه تعالى. **ونفيُ ذلك أوّلاً** أنّ هذه الارادةَ الحاضرةَ هي باطلةٌ، لأنّ من دونِها يعرفُ اللّه كَفوًا [كفايةً]

أنّه عتيدٌ أن يفعلَ كذا أم كذا، على تقديرِ تكميلِ هذا أم ذاك الشّرطِ. **وثانيًا**، إنّ هذه الارادةَ الحاضرةَ هي ممتنعةٌ بالنّسبةِ إلى سائرِ الأشياءِ الشّرطيّةِ المعروفةِ منه تعالى، لأنْ، على تقديرِ تكميلِ بعضِ الشّروطِ، يلزمُ أن يفعلَ اللهُ شيئًا واحدًا، ويُمتنعُ أن يفعلَ شيئَين متناقضَين، كقولنا: على تقديرِ تكوينِ عالمٍ آخرَ، يُمتنعُ أنّ اللّهَ يخلقُ ملائكةً آخرين وأنْ لا يخلقَهم معًا، فيلزمُ أنّه إمّا يخلقُهم وإمّا لا يخلقُهم. يُحصّلُ أنّ الارادةَ لا يمكنُ أنّها تلاحظُ شيئَين متناقضَين، على تقديرِ تكميلِ شرطٍ واحدٍ في حالٍ واحد. وأمّا معرفةُ اللّه فتلاحظُ كافّةَ الأشياءِ، وبالالتزامِ: تعرفُ معًا تكوينَ الملائكةِ وعدمَ تكوينِهم، لأنّ اللّهَ لا يعرفُ ما يفعلُه فقط، ولكنْ يعرفُ أيضًا ما لا يفعلُه. ونَزيدُ ذلك شرحًا، **فنقولُ**: يُمتنعُ أنّ اللّهَ يعرفُ أنّه يفعلُ كذا على كذا تقديرٍ، إنْ لم يفعلْ كذا على ذلك التّقديرِ. ولكنْ، لا يُمتنعُ أنّه يعرفُ الفعلَ الذي هو عتيدٌ أن يفعلَه على كذا تقديرٍ، والفعلَ الذي هو عتيدٌ أن لا يفعلَه على كذا تقديرٍ، من حيثُ أنّ اللّهَ لا يعرفُ الأشياءَ التي هو عتيدٌ أن يفعلَها فقط، ولكنْ يعرفُ أيضًا الأشياءَ التي ليس هو عتيدٌ أن يفعلَها، لا مطلقًا ولا على تقديرِ شرطٍ من الشّروط. وأمّا إرادةُ اللّهِ فتنحصرُ إلى الأشياءِ التي يريدُها حالاً أم التي يريدُها، على تقديرِ شرطٍ من الشّروطِ فقط، لأنّ اللّهَ لا يريدُ إلاّ ما يريدُه. **ونقولُ أيضًا**: إنّ إرادةَ اللّهِ إمّا تُؤخذُ بالقياسِ إلى الأشياءِ التي هو عتيدٌ أن يريدَها مطلقًا في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ، وإمّا تؤخذُ بالقياسِ إلى الأشياءِ التي هو عتيدٌ أن يريدَها على تقديرِ تكميلِ شرطٍ من الشّروطِ التي لا تُكمّلُ أبدًا. **فبالمعنى الأوّلِ**، يلزمُ أن يوجدَ في اللّهِ، منذ الأزلِ وحالاً وأبدًا دائمًا، فعلُ الارادةِ والأمرُ المذكورُ، لأنّ الذي يريدُه اللّهُ بالفعلِ مرّةً، إنّما يريدُه منذ الأزلِ وأبدًا دائمًا بسَبْقِ عدمِ تغييرِه. **وبالمعنى الثّاني**، يُمتنعُ أن يوجدَ في اللّهِ الفعلُ المذكورُ وجودًا فعليًّا لا حالاً ولا منذ الأزلِ، لأنّ الذي يريدُه اللّهُ تحت شرطٍ لا يريدُه حالاً أبدًا، إذا كان الشّرطُ غيرَ مكمّلٍ دائمًا. **ونقولُ أيضًا**: مثلما أنّ اللّهَ، بفعلٍ واحدٍ وجوديٍّ، يريدُ وضعَ الشّيءِ المطلقِ ولا يريدُ وضعَ نقيضِه، هكذا، بفعلٍ واحدٍ، لأرادَ وضعَ كذا أمرٍ وما أراد وضعَ نقيضِه، على تقديرِ تكميلِ الشّرط. ومثلما أنّ الفعلَ الذي يريدُ به الأشياءَ المطلقةَ هو موجودٌ حالاً، هكذا الفعلُ الذي لا أراد به كذا أمرٍ، على تقديرِ تكميلِ كذا شرطٍ، ليس هو موجودًا حالاً، ولكنْ إنّما هو عتيدٌ أن يوجدَ، على تقديرِ تكميلِ ذاك الشّرط.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: لو

عَرفَ اللّهُ الشّرطيّاتِ الالهيّةَ بذاتها من دونِ أمرٍ إلهيٍّ موجودٍ حالاً، لأمكنَ أن يوجدَ في اللّهِ هذان العلمان الشّرطيّان: **أحدُهما** يلاحظُ الشّرطيّاتِ الالهيّةَ، وهو لو عرفَ اللّهُ أنّ آدمَ لاخَطِيَ إذا أعطاه هذه النّعمةَ لأعطاه إيّاها؛ **والآخرُ** يلاحظُ الشّرطيّاتِ المخلوقةَ، وهو لو أعطى اللّهُ آدمَ هذه النّعمةَ لأخطأ. وإذا وجدا [وَجد] في اللّه هذان العلمان الشّرطيّان لحصل أنّ اللّهَ يعطي آدمَ معونَته بالفعل من دونِ أمرٍ إلهيٍّ موجودٍ حالاً، وهذا مُحالٌ. **جوابٌ:** إذا اتّفق في اللّهِ العلمان المذكوران، لا بدّ أنّهما يحويان على فعلِ وجودِ الأمرِ الالهيّ الذي يريدُ به اللّهُ أن يمنحَ معونَته للخليقة، وذلك أنّ العلمَين المذكورَين إذا أُخذا معًا لكان الأوّلُ شرطًا والثّاني تكميلَ الشّرطِ. والشّرطُ مع تكميلِه يحوي فعلَ وجودِ الأمرِ ما لم يحويه [يحوه] إذا أُخذ الشّرطُ وحدَه. ونَزيدُ ذلك شرحًا، **فنقولُ:** إنّ الشّرطَ يتكمّلُ إذا تكمّل المقدّمُ، كقولِنا: إنّ هذا الشّرطَ: إن أتيتني فأكرمتُك، يتكمّلُ إذا تكمّل القولُ إنْ أتيتني. والمقدّمُ يتكمّلُ إذا كان بالفعلِ في الزّمانِ الملاحظِ من القضيّة. يُحصّلُ أنّ العلمَ الأوّلَ القائلَ: لو عرفَ اللّهُ أنّ آدمَ لاخطي إذا أعطاه هذه المعونةَ لأعطاه إيّاها. فالمقدّمُ فيه هو القولُ: لو عرفَ اللّهُ أنّ آدم لاخطي [لَخطي] إذا أعطاه هذه المعونة، والتّالي فيه فهو قولُه لأعطاه إيّاها. والمقدّمُ المذكورُ، قد يكمّلُ بالعلمِ الثّاني القائلِ: لو أعطى اللّهُ لآدمَ هذه المعونةَ. والتّالي يكمّلُ بقولِه: لاخطي [لَخطي]. وذلك أنّ الشّرطَ يكمّل على نوعَين: **أحدُهما** بقولٍ مطلقٍ، كقولِنا: إنّ هذا الشّرطَ: لو أتيتني فأكرمتُك، إنّما يكمّلُ بقولِه: قد أتيتني؛ **والآخرُ** بقولٍ شرطيٍّ، بحيثُ أنّ المقدّمَ في الشّرطيّةِ الأولى يكونُ تاليًا في الشّرطيّةِ الثّانية، والتّالي في الشّرطيّةِ الأولى يكونُ مقدّمًا في الشّرطيّةِ الثّانية، كقولِنا: إنّ هذه القضيّةَ الشّرطيّةَ: لو عرفَ اللّهُ أنّ آدم قد أخطأ إذا أعطاه هذه المعونةَ لأعطاه إيّاها، فيكمّلُ بهذه الشّرطيّةِ الأخرى: لو أعطى اللّهُ لآدمَ هذه المعونةَ لأخطأ، أي لعرفَ اللّهُ أنّه يخطي، لأنّ الذي هو مقدّمٌ في الشّرطيّةِ الأولى هو تالٍ في الثّانية، والذي هو تالٍ في الشّرطيّةِ الأولى هو مقدّمٌ في الثّانية. يُحصّلُ أنّ العلمَين المذكورَين، إذا أُخذا معًا، لتضمّنا على فعلِ وجودِ الأمرِ الالهيِّ الذي يَمنحُ به اللّهُ أنعامَه. وبخلافِ ذلك إذا أُخذا منفردًا. لأنّهما إذا أُخذا منفردًا لم يتضمّنا على الشّرطِ وتكميلِه معًا، ولكنْ يتضمّنا [يتضمّنان] على الشّرطِ وحدَه من دونِ تكميلِه. **وإنْ قلتَ:** كيف يمكنُ أن يؤخذا منفردًا العلمان المذكوران، **فأجبتُك:**

[illegible]

الحمد لله والصلاة والسلام

فصل في أن العلوم العقلية التي للسعادة

[illegible]

من حيثُ أنّ العلمَ الشّرطيَّ الذي يلاحظُ فعلَ اللّهِ، يمكنُ أن يكونَ التّالي فيه مكمّلاً لمقدّمِ العلمِ الشّرطيِّ الملاحظِ لفعلِ الخليقة أم نقيضًا له. فإنْ كمّلَ مقدّمُ العلمِ الشّرطيِّ الآخرَ، يُحصّلُ أنّ العلمان [العلمين] يؤخذان معًا، لأنّ العلمَ الثّاني يُكمّلُ الأوّلَ. وإذا ناقض تالي العلمِ الثّاني لمقدّمِ العلمِ الأوّلِ، يُحصّلُ أنّهما يؤخذان منفردًا. مثالُ الأوّل قولُه في العلمِ الأوّلِ: لو أُعطي آدمُ هذه النّعمةَ لاخطي [لَخطي] أي لعرف اللّه أنّه يخطئُ. وفي الثّاني لو أخطأ آدمُ أم لو عرف اللّهُ أنّ آدم يخطئ إذا منحه هذه النّعمة لأعطاه إيّاها. ومثالُ الثّاني قولُه في العلمِ الأوّل كما مرّ. وفي العلمِ الثّاني لو عرف اللّهُ أنّ آدمَ يخطئُ إذا منحه هذه النّعمةَ لما أعطاه إيّاها. واعلمْ أنّا من الأفعالِ الموجودة في أحدِ الأزمنة الثّلاثةِ ننتجُ ماهيّةَ العلمِ الشّرطيِّ في اللّه، كقولِنا: لأنّنا عرفنا أنّ آدمَ في الفردوسِ الأرضيِّ قد أخطأ، مع أنّه كان حاصل [حاصلاً على] الانعامِ الالهيّةِ التي كان حاصلها [حاصلاً عليها] ننتجُ كفوًا [كفايةً] أنّ العلمَ الشّرطيَ كان في اللّهِ على هذه الصّفةِ: لو أُعطيَ آدمُ هذه الأنعامَ في الفردوسِ الأرضيِّ لأخطأ، ولو عرفَ اللّهُ أنّ آدمَ لاخطي [لَخطي] إذا منحه هذه الأنعامَ في الفردوسِ الأرضيِّ لأعطاه إيّاها. ويُحصّلُ عن ذلك أنّ الأمرَ الالهيَّ كان على هذه الصّفةِ: إنّي أمنحُ لآدمَ هذه الأنعامَ، وإنْ عرفتُ أنّه يخطئُ بها. وأمّا الأشياءُ التي ليس لها وجودًا مطلقًا [وجودٌ مطلقٌ] فلا نعرفُ بتعيينِ ماهيّةَ العلمِ الشّرطيِّ الذي يلاحظُها، لأنّ ذلك معروفٌ من اللّهِ وحدَه.

اعتراضٌ ثانٍ: قد مرّ أنّ العلمَ الشّرطيَّ يتقدّمُ على وجودِ الأمرِ الالهيّ. يُحصّلُ أنّ العلمَ الشّرطيَ هو ضروريٌّ، إذ لا يقدرُ اللّهُ أن يفرضَ أمرًا آخرَ سوى الذي فرضه عندما عرف أنّه لو كان الأمرُ كذا لفعل كذا، وهذا محالٌ. **جوابٌ:** نعم، إنّ العلمَ الشّرطيَّ يتقدّمُ على وجودِ الأمرِ الالهيّ. ولكنْ، تتقدّمُ أيضًا على الفعلِ الذي هو عتيدٌ أن يفعلَه لو تكمّل كذا شرطُ القدرةِ والانعتاقِ الالهيّ الذي هو قادرٌ أن يفعلَ شيئًا آخرَ على تقديرِ ذلك الشّرطِ نفسِه، من حيث أنّ على تقديرِ تكوينِ عالمٍ آخرَ مثلاً لا يلتزمُ اللّهُ أن يخلقَ ملائكةً آخرين، ولكنْ يقدرُ على ذلك التّقديرِ أن يخلقَهم أم لا يخلقَهم. وإذا عرف أنّه عتيدٌ أن يخلقَهم على ذلك التّقديرِ، لا يُحصّلُ أنّ هذا العلمَ هو ضروريٌّ، لأنّه لا يخلقُ الملائكةَ عن ضرورةٍ، على تقديرِ تكوينِ عالمٍ آخرَ.

الفصلُ التّاسعُ والثّلاثون
في خواصِّ العلمِ الشّرطيِّ الذي يلاحظُ الأفعالَ الالهيّةَ الشّرطيّةَ

[illegible]

وهي خمسةٌ. **فالخاصّةُ الأولى** أنّ هذا العلمَ هو ممكنٌ. **وبيانُه** أنّ العلمَ يُدعى ممكنًا، إذا كان موضوعُه ممكنًا. وموضوعُ هذا العلمِ هو ممكنٌ لأنّه الفعلُ الشّرطيُّ المنسوبُ إلى اللّهِ، وذلك هو ممكنٌ وليس ضروريٌّ [ضروريًا] لأنّ اللّهَ هو مستولٍ على ذاته، ولا يمنحُ أنعامَه عن ضرورة. إذن العلمُ المذكورُ هو ممكنٌ. **والخاصّةُ الثّانية** أنّ العلمَ المذكورَ ليس هو اختياريًّا للخليقةِ، لأنّ الموضوعَ الملاحظَ منه لا يقعُ تحت سلطةِ الخليقة. **وبيانُه** أنّ الموضوعَ الملاحظَ منه إنّما هو منحُ الأنعامِ الالهيّةِ أم عدمُ منحِها على تقديرِ أيِّ شرطٍ كان، أم افتعالُ هذا الفعلِ الالهيّ أم عدمُ افتعالِه على تقديرِ تكميلِ شرطٍ من الشّروط. وهذا جميعُه لا يقعُ تحت قدرةِ الخليقةِ، وبالالتزام: لا يرجعُ إلى الخليقةِ أن تعيّنَه أم تمنعَه. **وإنْ قلتَ:** إنّ الخليقةَ لها أن تضعَ شيئًا، إذا وُضع حَصلَ هذا العلمُ الشّرطيُّ في اللّه، وإذا ما وُضع لم يحصلْ هذا العلمُ الشّرطيُّ في اللّه، كقولِنا: إنّي أقدرُ أن أكتبَ الآن؛ وإذا كتبتُ، حَصلَ أن يوجدَ في اللّهِ هذا العلمُ الشّرطيُّ: لو عرف اللّهُ أنّي عتيدٌ أن أكتبَ الآن، إذا منحني هذه القوّةَ، لأعطاني إيّاها. وهذا العلمُ هو مبنيٌّ على العلمِ الآخرِ الشّرطيّ: وهو لو منحني اللّهُ هذه القوّةَ لَعرفَ أنّي أكتبُ الآن. **جوابٌ:** إنّ العلمَ لا يُقالُ اختياريًّا. بهذا المعنى، إنّ المرءَ يضعُ شيئًا، إذا وُضع حصلَ العلمُ في اللّه. ولكنْ، بمعنىً آخرَ وهو أنّ فعلَ المرءِ يكونُ سبب خارج [سببًا خارجًا] لوجودِ العلم. وهذا الأمرُ لا يُطلقُ على الخليقةِ، بالقياسِ إلى العلمِ الشّرطيِّ الذي يلاحظُ أفعالَ اللّه. ومثالُه في مَن ينظرُ أنّ زيد جالسٌ. فنظرُ الجلوسِ هو مقترنٌ اقترانًا غيرَ منفكٍّ مع فعلِ الجلوسِ، وهو اختياريٌّ للنّاظرِ مع انّه ليس اختياري [اختياريًّا] للنّاظرِ الجلوسَ. وهكذا، علمنا أنّ المسيحَ الكاذبَ عتيدٌ أن يكفرَ، فهو مقترنٌ مع كفرِ المسيحِ الكاذبِ، مع أنّ الكفرَ المذكورَ ليس هو اختياريًّا لنا. وكذلك فعلُ الخليقةِ هو مقترنٌ مع العلمِ الالهيِّ الذي يلاحظُ شرطيّاتٍ إلهيّةً، مع أنّ ذلك العلمَ ليس هو اختياريًّا للخليقة، وذلك أنّ الشّيءَ يحصلُ عن غيرِه على نوعَين: **أحدُهما** بمعنى أنّه يكونُ معلولاً له أم صادرًا عنه، أم بمعنى أنّه يلاحظُ شيئًا اختياريًّا لغيرِه، كقولِنا: إنّ العلمَ الشّرطيَّ الذي يلاحظُ الأفعالَ المخلوقةَ هو اختياريٌّ للخليقة، لأنّه يَحصلُ عن فعلِ الخليقة؛ **والآخرُ** بمعنى أنّه مقترنٌ اقترانًا بعيدًا مع غيرِه، مثلما هو مقترنٌ نظرُ الجلوسِ مع الجلوس. وبهذا المعنى لا يَحصلُ أن يكونَ اختياريًّا الجلوسُ للنّاظرِ. وأمّا البيانُ على أنّ العلمَ الشّرطيَّ الذي يلاحظُ الأفعالَ الالهيّة ليس هو اختياريًّا للخليقة، فيقومُ بالتّأمّلِ أنّ اللّهَ

هو ما يدل على معنى هو الاسم المفرد الذي
جاز ان يجاب به في جواب الجنس.
والجزء الذاتي في الاسم
المعرّف هو ابدا [illegible] [illegible]. والذي
في الاسم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] ابدا [illegible]. [illegible] [illegible]. [illegible]
[illegible] [illegible] الاسم المفرد المعرّف [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] من الاسم المعرّف [illegible] [illegible]
الا الاسم الذي [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
الجنس [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].
[illegible] الاسم المفرد المعرّف هو ابدا [illegible]
[illegible] [illegible].

والجزء الذاتي هو [illegible]
المعرّف [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
الاسم هو [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المفرد [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible].

والجزء [illegible] [illegible]
[illegible] من الاسم المعرّف [illegible]
هو الاسم المفرد [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] التي
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].
[illegible] [illegible] [illegible] التي [illegible]
[illegible] [illegible] التي [illegible] [illegible].
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] التي [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]. [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] الاسماء [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] المفرد [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] الاسم المفرد [illegible].

القول في الاسماء [illegible]

[illegible] الاسماء التي [illegible] [illegible]
هي [illegible] الاسم الدالة [illegible] الافراد. [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible].
[illegible] [illegible] الاسم [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible].
[illegible] الاسماء الدالة [illegible]
[illegible]: [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] التي [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
التي [illegible]. [illegible] [illegible] التي [illegible]

هو قادرٌ أن يقتنيَ هذا العلمَ الشّرطيَّ أم ذاك مهما فعلتِ الخليقةُ.

والخاصّةُ الثّالثةُ أنّ العلمَ المذكورَ هو اختياريٌّ للّه وحدَه، وذلك أنّ العلمَ الشّرطيَّ يُقالُ اختياريًّا لمَن كان واقعًا تحت اختيارِه تكميلُ التّالي. ولكنّ تكميلَ تالي العلمِ الشّرطيِّ المذكورِ هو واقعًا تحت اختيارِ اللّهِ وحدَه، لأنّ التّاليَ في العلمِ المذكورِ هو إعطاءُ الأنعامِ الالهيّةِ على تقديرِ هذا أم ذاك الشّرطِ، وذلك يرجعُ إلى اللّهِ وحدَه. إذن العلمُ الشّرطيُّ المذكورُ هو اختياريٌّ للّه وحدَه.

والخاصّة الرّابعة هي أنّ الموضوعَ الخاصَّ الملاحظَ من هذا العلم هو أنّ اللّهَ المستوليَ على ذاته يفعلُ على تقديرِ الشّرطِ المعيّنِ هذا الفعلَ من دونِ غيرِه.

والخاصّة الخامسةُ أنّ المقدّمَ في العلمِ المذكور إمّا هو العلمُ الشّرطيُّ الذي يلاحظُ فعلَ الخليقةِ، كقولِنا: لو عرفَ اللّهُ أنّ آدمَ أخطأ إذا منحه هذه النّعمةَ؛ وإمّا هو شيءٌ منسوبٌ إلى اللّهِ وحدَه، كقولِنا: لو خلق اللّهُ عالمًا آخرَ. والتّالي فيه فهو الفعلُ الالهيُّ وحدَه، كقولِنا: لَفعل اللّهُ كذا، أم لأعطى نعمتَه. وأمّا قولُه: لو أخطأ آدمُ في هذا الحالِ المعيّنِ لما أعطاه هذه النّعمةَ، فمعناه: لو عرفَ اللّهُ أنّ آدمَ يخطئُ، إذا منحه هذه النّعمةَ في هذا الحالِ المعيّنِ، لما أعطاه إيّاها. واعلمْ أنّ العلمَ الشّرطيَّ الذي يلاحظُ فعلَ الخليقةِ يُدعى علمًا شرطيًّا مستقيمًا، والعلمَ الشّرطيَّ الذي يلاحظُ الأفعالَ الالهيّةَ فيُدعى علمًا شرطيًّا منعطفًا، وذلك أنّه ينعطفُ إلى العلمِ الشّرطيِّ المستقيم.

الفصلُ الأربعون
هل علمَ اللّهِ غيرُ متغيّرٍ

قد مرّ في العلمِ الالهيِّ بطريقِ الإفراد. فيجبُ أن نرجعَ نتبصّرُ فيه بطريقِ الإجمال؛ وأوّلاً في عدمِ تغييرِه. والتّغييرُ في العلمِ يمكنُ أن يكونَ على أربعةِ أنواعٍ: **الأوّلُ**، إذا عرف شيء [شيئًا] مرّةً ما لا يعرفُه سابقًا. **والثّاني**، إذا عرفَ شيئًا مرّةً ما لا يعرفُه بعد. **والثّالثُ**، إذا عرفَ شيئًا بتعقّلاتٍ متواترة. **والرّابع**، إذا عرفَ شيئًا بأنواعٍ مختلفة.

فنقول: إنّ العلمَ الالهيَّ هو غيرُ متغيّرٍ. **وبيانُه أوّلاً** أنّه يُمتنعُ وجودُ التّغييرِ في اللّه كما جاء في الاصحاح الأوّل من رسالةِ مار يعقوب: ليس عند اللّهِ تغييرٌ. **وثانيًا:** إنّ اللّهَ، بنوعٍ

ܘܐܝܟ ܕܢܬܚܙܐ ܐܢܫ ܡܚܢܩ ܠܦܘܬ ܟܠܗ ܐܢܫܐ
ܡܣܬܟܠܝܢ ܗܘܘ ܕܠܐ ܐܬܪ ܘܐܡܪܝܢ ܕܠܐ
ܡܢܗܘܢ ܡܢܐ. ܘܠܐ ܢܦܘܩ ܡܢܗ ܟܠܗܘܢ
[illegible]
ܙܘܝܬܐ [illegible]
[illegible]

[illegible]

واحدٍ وتعقّلٍ واحدٍ، يعرفُ كافّةَ الأشياءِ مثلما هي في ذاتِها أبدًا دائمًا، ولا ينسى شيئًا ولا يكتسبُ شيئًا، بل هو على حالةٍ واحدةٍ كاملاً غايةَ الكمالِ منذ الأزلِ وإلى الأبد. **وثالثًا**: إنّ العلمَ الالهيَّ، إمّا يؤخذُ من جانبِ الذّاتِ، وإمّا من جانبِ الاضافة. فبالمعنى الأوّلِ هو غيرُ متغيّرٍ، من طريقِ أنّ الذّاتَ الالهيّةَ هي غيرُ متغيّرةٍ كما مرّ أعلاه. وبالمعنى الثّاني هو غيرُ متغيّرٍ أيضًا، لأنّه يلاحظُ موضوعَه مثلما هو في ذاتِه.

اعتراضٌ أوّلُ قال: إنّ علمَ اللّهِ متغيّرٌ، لأنّ العلمَ يُضافُ إلى المعلومِ كما يُضافُ الخالقُ إلى المخلوقِ. ولكنّ إضافةَ الخالقِ إلى المخلوقِ هي زمانيّةٌ، ولم توجدْ في اللّهِ إلاّ عندما خَلقَ العالمَ. إذن إضافةُ العلمِ إلى المعلومِ هي زمانيّةٌ أيضًا، ولا توجدُ في اللّهِ إلاّ عندما يوجدُ المعلومُ. ومثلما أنّ اللّهَ لا يُقالُ الآنَ خالق [خالقًا] بالفعلِ لأجلِ التّكوينِ الماضي، هكذا لا يُقالُ عارف [عارفًا] بالفعلِ لأجلِ معرفةِ الأشياءِ الماضية. **جوابٌ**: توجدُ في اللّهِ بعضُ إضافاتٍ لا تُكمّلُ إلاّ في الزّمانِ عند حضورِ الخلائقِ، كقولِنا: إضافةُ الخالقِ بالفعلِ، والحافظُ بالفعلِ، والموجودُ مع الخليقةِ في مكانٍ واحدٍ وزمانٍ واحدٍ، وما أشبهَ. وهذه الاضافاتُ هي متغيّرةٌ كحسبِ تغييرِ الخلائقِ. ولا يَحصُلُ عن هذا التّغييرِ نقصًا [نقصٌ] في اللّهِ، من حيثُ أنّ هذه الاضافاتِ هي خارجةٌ بالكلّيّةِ، ويُمتنعُ أن توجدَ في اللّهِ قبلَ أم بعدَ حضورِ الخلائقِ. وتوجدُ إضافاتٌ أخرى تُكمّلُ قبل حضورِ الخلائقِ، كقولِنا: إضافةُ العلمِ، لأنّ مثلما نَعرفُ حالاً الأشياءَ التي قد مضتْ، هكذا نعرفُ حالاً الأشياءَ التي هي عتيدةٌ أن تَحدثَ. وبهذا النّوعِ يَعرفُ اللّهُ كافّةَ الأشياءِ الممكنةِ والموجودةِ والماضيةِ والحاضرةِ والمستقبلةِ والشّرطيّةِ، منذ الأزلِ وحالاً وإلى الأبد.

اعتراضٌ ثانٍ: جميعُ ما يَقدرُ اللّهُ أن يفعلَه، فيَقدرُ أن يعرفَه. واللّهُ يقدرُ أن يفعلَ أشياءَ عديدةً ما لم يفعلْها. إذن يَقدرُ أن يعرفَ أشياءَ عديدةً ما لم يعرفْها. **جوابٌ**: إنّ اللّهَ يَعرفُ الأشياءَ التي فعلَها مع الأشياءِ التي لم يفعلْها. **جوابٌ آخرُ**: علمُ اللّه إمّا هو ضروريٌّ، وإمّا ممكنٌ مطلقٌ. فالعلمُ الضّروريُّ هو الذي يَعرفُ به كافّةَ الضّروريّاتِ والممكنات. والعلمُ الممكنُ المطلقُ هو الذي يَعرفُ به كافّةَ الموجوداتِ الماضيةِ والحاضرةِ والمستقبلة. والعلمُ الضّروريُّ يلاحظُ أشياءَ أكثرَ من العلمِ الممكنِ المطلقِ، لأنّ الضّروريّاتِ والممكناتِ هي أعظمُ من الموجودات. وبهذا المعنى يَقدرُ اللّهُ أن يعرفَ أشياءَ عديدةً ما لم يعرفْها، أعني يقدرُ أن يعرفَ، بالعلمِ الممكنِ المطلقِ، الأشياءَ التي لا يعرفُها

[illegible]

[illegible]

إلاّ بالعلمِ الضّروريّ، من حيثُ أنّه يقدرُ أن يفعلَ الأشياءَ التي لم يفعلْها.

اعتراضٌ ثالثٌ: قد عرفَ اللّهُ أنّ السّيّدَ المسيحَ كان عتيدًا أن يولدَ قبلما وُلد. والآن، لا يَعرفُ أنّه عتيدٌ أن يولدَ لأنّه قد وُلد. إذن، معرفةُ اللّهِ هي متغيّرةٌ. **جوابٌ أوّل:** هذا التّغييرُ ليس هو من جانبِ العلمِ الالهيّ، ولكنْ من جانبِ الأشياءِ المعلومة. وأمّا اللّهُ، فبعلمٍ واحدٍ يَعرفُ استقبالَ الشّيءِ وحضورَه ومُضيَّه، من حيثُ أنّ اللّهَ يعقلُ الأشياءَ من دونِ تركيب. **جوابٌ ثانٍ:** علمُ اللّهِ لا يتغيّرُ أبدًا، لأنّ الذي عرفَه مرّةً بالقياسِ إلى أحدِ الأزمنةِ، فلا يزل [يزالُ] أن يعرفَه بالقياسِ إلى ذلك الزّمانِ بحالةٍ واحدة. ولذلك، لا يَكذّبُ الآن قولُه تعالى: إنّ السّيّدَ المسيح عتيدٌ أن يولدَ، لأنّ هذا القولَ لا يُضافُ إلى أيّ مستقبلٍ كان، ولكنْ إنّما يُضافُ إلى ذاك المستقبلِ الذي كان مستقبلاً بالنّسبةِ إلى الأنبياءِ الذي [الذين] تكلّم فيهم اللّهُ، أعني يُضافُ إلى الزّمانِ المستقبلِ الذي وُلد فيه السّيّدُ المسيح.

اعتراضٌ رابعٌ قال: يمكنُ أن يتغيّرَ العلمُ الالهيُّ الممكنُ، لأنّه خلوًا [خلوٌ] عن تقديرِ تكوينِ العالمِ. مثلاً: قد أمكنَ مطلقًا أنّ اللّهَ لا يخلقُه، وبالالتزامِ: قد أمكنَ أن يتغيّرَ علمُ اللّهِ الذي يُعرفُ به حالُ وجودِ العالم. **جوابٌ:** تغييرُ العلمِ يُؤخذُ على نوعَين: **أحدُهما** إذا تقدّم العلمُ بحالةٍ، ثمّ تغيّر إلى حالةٍ أخرى. وبهذا المعنى يُمتنعُ أن يتغيّرَ علمُ اللّهِ، لأنّ العلمَ الذي هو موجودٌ في اللّهِ مرّةً، إنّما هو موجودٌ فيه منذ الأزلِ وإلى الأبدِ، بتلك الحالةِ نفسِها، بالقياسِ إلى ذلك الموضوعِ وإلى ذاك الزّمانِ والمكان. **والثّاني**، يمكنُ أن يتغيّرَ العلمُ، إذا أمكنَ مطلقًا أنّه لا يوجدُ بتلكِ الحالةِ الذي [التي] هو موجودٌ فيها، وإنِ امتنعَ أنْ لا يكونَ بتلك الحالةِ على تقديرِ أنّه كذلك. وبهذا المعنى يمكنُ مطلقًا أن يتغيّرَ علمُ اللّهِ، أعني يمكنُ أن يكونَ في اللّهِ علمٌ آخرُ عوضًا عن هذا العلم، لأنّه يمكنُ مطلقًا أنّ الخليقةَ تفعلُ فعلاً آخرَ سوى الفعلِ الذي فعلته، ويمكن مطلقًا أنّ الخالقَ يصنعُ عملاً آخرَ سوى العملِ الذي عملَه. وأمّا على تقديرِ أنّ هذا العلم موجودٌ في اللّهِ، فيُمتنعُ أن يوجدَ فيه علمٌ آخرُ سواه، لأنْ على تقديرِ أنّ الخليقةَ تفعلُ هذا الفعلَ يُمتنعُ لأنْ تفعلَ فعلاً آخرَ سواه، وعلى تقديرِ أنّ اللّهَ يصنعُ هذا العملَ يُمتنعُ أنّه يَصنعُ عملاً آخرَ سواه، أي نقيضَه.

الفصلُ الحادي والأربعون

هل يوجدُ في اللّهِ علمٌ موجبٌ وسالبٌ، متّصلٌ ومنفصلٌ، مطلقٌ وشرطيٌّ، مُحصّلٌ ومعدولٌ، وسببيٌّ واستنتاجيٌّ وعاطفٌ

العلمُ الموجبُ هو الذي يوجبُ شيء [شيئًا] لشيءٍ،

ܦܫܝܛܬܐ ܕܠܐܢܫܐ ܘܗܘ ܡܫܡܠܝܐ ܠܗ.
ܘܓܢܣܝܐ ܗܘ ܐܝܢܐ ܕܡܬܐܡܪ ܥܠ
ܡܢ ܦܫܝܛܬܐ ܕܠܐܢܫܐ ܕܗܘ ܘܡܫܡܠܝܐ ܠܗ.
ܘܡܬܚܘܝܢܐ ܗܘ ܐܝܢܐ ܕܡܚܘܐ
ܕܡܢ ܦܫܝܛܬܐ ܐܝܟ ܡܢܐ ܡܫܬܟܚܐ ܡܢܗ. ܐܝܟ
ܡܪܝܡܐ ܐܝܟ ܡܢܐ ܕܗܘ ܡܬܩܪܐ . . .
ܘܐܝܢܐ ܕܡܬܚܫܒ ܗܘ ܐܝܢܐ ܕܡܬܐܡܪ
ܡܢ ܦܫܝܛܬܐ ܕܠܐ ܡܬܚܫܒܐ ܘܡܬܐܡܪ
ܘܐܝܟ ܕܡܢܐ . . .
ܘܐܠܦܝܐ ܗܘ ܐܝܢܐ ܕܡܬܐܡܪ ܥܠ
ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ ܦܫܝܛܬܐ
ܠܐ ܐܝܟ ܕܡܢܐ . . .
ܘܡܬܝܠܕܢܐ ܗܘ ܐܝܢܐ ܕܡܬܐܡܪ
ܥܠ ܟܠ ܚܕ ܘܡܢ ܦܫܝܛܬܐ ܕܠܐܢܫܐ
ܗܘ ܐܢܫܐ.
ܘܦܫܝܛܐ ܗܘ ܐܝܢܐ ܕܡܬܐܡܪ
ܥܠ ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ
ܦܫܝܛܬܐ ܕܠܐܢܫܐ ܗܘ ܡܠܬܐ. ܐܘ ܕܠܐܢܫܐ
ܕܗܘ ܡܠܬܐ.
ܘܡܬܚܫܒܐ ܗܘ ܐܝܢܐ ܕܡܬܐܡܪ
ܥܠ ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ
ܦܫܝܛܬܐ ܕܠܐܢܫܐ ܗܘ ܠܐ ܡܠܬܐ. ܐܝܟ
ܕܠܐܢܫܐ ܕܗܘ ܠܐ ܡܠܬܐ.
ܘܡܬܐܡܪܢܐ ܐܘ ܡܬܚܫܒܐ
ܗܘ ܐܝܢܐ ܕܡܬܐܡܪ ܥܠ ܟܠ ܚܕ. ܦܫܝܛܬܐ
ܠܐ ܡܬܚܫܒܐ ܡܢ ܡܠܬܐ ܡܬܚܫܒܐ.
ܘܠܐ ܡܬܚܫܒܐ ܘܡܬܐܡܪ
ܡܢ ܦܫܝܛܬܐ ܟܠܗ ܡܠܬܐ
ܐܝܟ ܕܐܡܪ.

ܘܡܬܚܫܒܐ ܗܘ ܐܝܢܐ ܕܡܬܐܡܪ
ܡܢ ܦܫܝܛܬܐ ܕܠܐܢܫܐ ܘܗܘ ܡܫܡܠܝܐ ܠܗ
ܗܘ ܡܬܩܪܐ ܠܗ.
ܘܡܬܚܘܝܢܐ ܗܘ ܐܝܢܐ ܕܡܬܐܡܪ ܥܠ
ܗܘ ܡܬܚܫܒܐ ܕܡܠܬܐ ܘܐܝܟ ܕܡܢܐ
ܘܐܝܢܐ ܕܐܡܪ ܥܠ ܦܫܝܛܬܐ ܡܢ ܡܠܬܐ
ܘܐܝܟ ܕܡܢܐ ܕܐܝܠܝܢ ܘܡܬܩܪܝܢ
ܡܠܬܐ ܘܡܠܬܐ ܗܘ ܡܬܚܫܒܐ ܐܝܟ ܕܐܠܗܐ
ܘܡܠܬܐ ܐܝܟ ܡܢܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܝܟ ܡܢܐ
ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܕܡܬܩܪܐ ܡܢ ܐܠܗܐ
ܐܠܗܐ ܕܡܬܩܪܐ ܘܡܬܚܫܒܐ
ܕܡܬܚܫܒܐ ܐܝܟ ܐܘܚܕܢܐ ܘܐܝܬ
ܘܡܬܚܫܒܐ ܘܡܬܐܡܪ ܐܝܟ ܕܡܢܐ
ܘܡܬܩܪܐ ܡܢ ܡܠܬܐ ܘܐܝܟ ܡܢܐ ܗܘ
ܐܠܗܐ ܕܡܬܩܪܐ ܗܘ ܡܬܚܫܒܐ ܐܝܟ ܕܐܠܗܐ
ܡܠܬܐ ܕܡܬܚܫܒܐ ܘܐܝܟ ܡܢܐ.

ܐܠܗܐ ܕܡܬܩܪܐ ܘܡܬܚܫܒܐ
ܘܡܬܐܡܪ ܐܠܗܐ ܕܡܬܩܪܐ ܘܡܬܚܫܒܐ
ܡܬܚܫܒܐ ܗܘ ܠܐ ܡܬܚܫܒܐ. ܘܡܬܚܫܒܐ
ܗܘ ܡܬܩܪܐ ܕܡܠܬܐ. ܘܐܝܟ ܕܡܢܐ
ܐܝܟ ܡܢܐ ܕܡܬܩܪܐ ܘܡܬܚܫܒܐ
ܡܠܬܐ ܕܡܬܩܪܐ. ܘܡܬܚܫܒܐ ܕܡܠܬܐ
ܕܡܬܩܪܐ ܘܡܬܚܫܒܐ ܐܝܟ ܡܢܐ
ܡܠܬܐ. ܘܡܬܚܫܒܐ ܗܘ ܐܝܟ
ܐܠܗܐ ܕܡܬܩܪܐ ܘܡܬܚܫܒܐ ܗܘ
ܡܬܩܪܐ ܐܝܟ ܕܡܬܚܫܒܐ.

كقولِنا: إنّ الانسانَ هو حيوانٌ ناطق.

والسّالبُ هو الذي يسلبُ شيءٌ [شيئًا] عن شيءٍ، كقولِنا: إنّ الانسانَ ليس هو حيوان ناهق [حيوانًا ناهقًا].

والمتّصلُ هو الذي يوصلُ شيء [شيئًا] بشيء، كقولِنا: زيد يمشي ويوحنّا يقعد، أم: كلّما كان زيد حيوانًا فهو حسّاسٌ.

والمنفصلُ هو الذي هو يفصلُ شيء [شيئًا] عن شيءٍ، كقولِنا: الحيوانُ إمّا هو برّيٌّ وإمّا بحريٌّ.

والشّرطيُّ هو الذي يوجبُ أم يسلبُ شيئًا، على تقديرِ شرطٍ من الشّروطِ، كقولِنا: إنْ أتيتني فأكرمتُك.

والمطلقُ هو الذي يوجبُ أم يسلبُ شيئًا مطلقًا من دونِ شرطٍ، كقولِنا: الانسانُ هو ضاحكٌ.

والمحصّلُ هو الذي يوجبُ أم يسلبُ أمرًا وجوديًّا عن موضوعٍ وجوديٌّ، كقولِنا: الانسانُ هو مائتٌ، أم الانسانُ ليس هو ملاكٌ [ملاكًا].

والمعدولُ هو الذي يوجبُ أم يسلبُ أمرًا عدميًّا عن موضوعٍ وجوديٌّ، كقولِنا: الانسانُ هو لا ملاكٌ، أم الانسانُ ليس هو لا ناطق [ناطقًا].

والسببيُّ أم العلّيُّ هو الذي يوجبُ أم يسلبُ شيء [شيئًا] لأجلِ شيءٍ، كقولِنا: لأنّ الشّمسَ طالعةٌ فالنّهارُ موجودٌ.

والاستثنائيُّ هو ما يستخرجُ شيء [شيئًا] عن شيءٍ، كقولِنا: كلُّ التّلاميذِ أتَوا إلاّ زيد.

والعاطفُ هو الذي يوجبُ أم يسلبُ شيء [شيئًا] بشرطٍ، كقولِنا: الجسمُ، بحيثُ البياضُ، هو مُفرقٌ للبصر.

فنقولُ: إنّ هذه الأشياءَ جميعَها هي موجودةٌ بالعلمِ الالهيُّ من دونِ نقص. **وبيانُه** أنّ النّقصَ في الأشياءِ المذكورةِ هو أنّها مركّبةٌ عن ألفاظٍ عديدة. وهذا التّركيبُ ليس هو موجودًا في اللّهِ من حيثُ أنّ التّعقّلَ الالهيَّ هو بسيطٌ جدًّا كما مرّ أعلاه. يُحصّلُ أنّ اللّهَ يعقلُ بتعقّلٍ بسيطٍ كافّةَ الأشياءِ التي نعقلُها نحن بإيجابٍ وسلبٍ واتّصالٍ وانفصالٍ وشرطٍ وإطلاقٍ وتحصيلٍ وعدولٍ وتعليلٍ واستثناءٍ وعطفٍ. وقال بعضُ العلماءِ: إنّ الأشياءَ المذكورةَ هي موجودةٌ باللّه [في اللّه] بأشرفِ نوعٍ. هذا معناه أنّها ناجيةٌ فيه عن النّقصاناتِ الممتزجةِ بها فينا.

الفصلُ الثّاني والأربعون
هل اللّهُ يَعقلُ بجمعٍ ومنعٍ

الجمعُ هو أن يُوجَبَ شيءٌ لشيءٍ. والمنعُ هو أن يُسلَبَ شيءٌ عن شيءٍ. وذلك على نوعَين: أحدُهما بتركيبِ الموضوعِ والمحمولِ كما يحدثُ فينا؛ وبهذا المعنى لا يَعقلُ اللّهُ بجمعٍ ومنعٍ، لأنّ تعقّلَه تعالى هو بسيطٌ كما مرّ. والثّاني بتعقّلٍ بسيطٍ يُدركُ به الموضوعُ والمحمولُ ونسبتُهما بعضُهما إلى بعض. وبهذا المعنى، يجوزُ القولُ: إنّ اللّهَ يَعقلُ بجمعٍ ومنعٍ، كما مرّ في الفصلِ الثّامن.

[illegible]

[illegible]

الفصلُ الثّالثُ والأربعون
هل يعرفُ اللّهُ الأشياءَ غيرَ المتناهية

اعتراضٌ أوّلُ قال: ليس يَعرفُ اللّهُ الأشياءَ غيرَ المتناهيةِ، لأنّ الذي هو غيرُ متناهٍ فهو مجهولٌ من حيثُ أنّ الذي هو غيرُ متناهٍ لا يقفُ عند نهايةٍ أخيرةٍ، وبالالتزام: لا يُعرفُ كلُّه.

اعتراضٌ ثانٍ: غيرُ المتناهي لا ينقطعُ كلُّه أبدًا كما هو مثبوتٌ عند الفلاسفةِ. والذي لا يَنقطعُ كلُّه فلا يُعرفُ كلُّه.

اعتراضٌ ثالثٌ: العلمُ هو قياسُ المعلومِ، وغيرُ المتناهي لا يُقاسُ. إذن، ولا يُعرفُ.

اعتراضٌ رابعٌ: غيرُ المحدودِ لا ينتهي أبدًا. إذن، ولا تنتهي أبدًا المعرفةُ التي تلاحظُه.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ غيرِ المتناهية وغيرِ المحدودة. **وبيانُه أوّلاً** أنّ العلمَ يمتدُّ إلى الأشياءِ كحسبِ كمالِ العقل. ولهذا، العقلُ الملائكيُّ يعقلُ أعظمَ أشياءَ من العقلِ البشريّ. ومن حيثُ أنّ عقلَ اللّهِ هو كاملٌ بلا حدٍّ ولا قياسٍ، يُحصّلُ أنّه يعقلُ كافّةَ الأشياءِ غيرِ المحدودة. ولذلك قال مار أوغوسطينوس في الكتابِ الثّاني عشرَ من مدينةِ اللّه: إنّ الأعدادَ غيرَ المتناهيةِ، وإنْ لم تكنْ معدودةً، فهي مدروكةٌ ممّن يقتني علمًا بلا عددٍ ولا قياسٍ.

البرهانُ الثّاني: إنّ اللّهَ ليس يَعرفُ الأشياءَ الموجودةَ بالفعلِ فقط، ولكنْ يَعرفُ أيضًا الأشياءَ التي هي بقوّتِه أم بقوّةِ الخليقة. وهذه الأشياءُ هي غيرُ متناهيةٍ كما هو واضحٌ. إذن، يعرفُ اللّهُ الأشياءَ غيرَ المتناهية.

البرهانُ الثّالثُ: يعرفُ اللّهُ سائرَ الأشياءِ التي لها تصوّرُ الشّيءِ الحقيقيّ، كما تبيّن أعلاه. ولكنّ الأشياءَ غيرَ المتناهيةِ لها تصوّرُ الشّيءِ الحقيقيّ، لأنّها ليست بممتنعةٍ. إذن، يعرفُ اللّهُ سائرَ الأشياءِ غيرِ المتناهية.

البرهانُ الرّابع: غيرُ المتناهي على صنفَين: **الأوّلُ** غيرُ متناهٍ بالفعلِ، وهو اللّهُ وحدَه. وهذا يُعرفُ من اللّهِ كما تبيّن أعلاه، حيثُ أثبتنا أنّ اللّهَ يدركُ ذاتَه. **والثّاني** غيرُ متناهٍ بالقوّة كالعددِ والتعقّلِ وما أشبهَ. وهذا يُعرفُ أيضًا من اللّهِ لأسبابٍ: **أوّلُها** أنّ غيرَ المتناهي المذكورَ هو متناهٍ بذاته، ويمكنُ وضعُ أفرادِه واحد [واحدًا] بعد الآخرِ، وإنْ ما أمكنَ وضعُهم جميعًا، ولا يقدرُ اللّهُ أن يضعَ شيئًا منه إنْ لم يعرفه سابقًا. **وثانيًا**، إنّ الأمرَ راجعٌ إلى اللّهِ أن يضعَ هذا الممكنَ من دونِ غيرِه؛ إذن، لا بدّ أنّه يعرفُ كافّةَ الممكناتِ، وإلاّ لما استطاع أن يضعَ شيئًا من دونِ الآخر. وثالثًا، إنّ علمَ اللّهِ هو غيرُ

[illegible]

متناهٍ وكاملٌ محضًا؛ إذن، يلاحظُ كافّةَ الأشياءِ المتناهيةِ وغيرِ المتناهية، وإلاّ لأمكنَ أنّ الخليقةَ تستخبرُه عن بعضِ الأشياءِ غيرِ المتناهيةِ، وهو لم يقدرْ أن يردَّ لها جوابًا، وهذا محالٌ.

وإنْ سألتَ: كيف يَعرفُ اللّهُ الأشياءَ غيرَ المتناهية، **فأجبتُك:** إنّه يعرفُها معرفةً يقينيّةً واضحةً مثلما يعرفُ الأشياءَ الموجودة. وقال البعضُ: معرفةُ غيرِ المتناهي هي مبهمةٌ. ونفيُ ذلك أنّ اللّهَ يعرفُ غيرَ المتناهي بتمييزٍ واحدٍ عن آخرَ مثلما هو في ذاتِه.

وأعظمُ برهانٍ أنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ غيرِ المتناهية يؤخذُ عن عدمِ تغييرِ اللّه، وذلك أنّ العلمَ الذي يوجدُ في اللّهِ مرّةً يَلزمُ أن يكونَ قد وُجدَ فيه منذ الأزلِ كما تبيّن أعلاه؛ ولكنْ، يَلزمُ أن يوجدَ في اللّهِ مرّةً علمُ الأشياءِ غيرِ المتناهية، لأنّ الانسانَ والملاكَ من حيثُ أنّهما لا يموتان فلا يزلان [يزالان] أن يفعلا فعلَي العقلِ والارادةِ إلى الأبد، وبالالتزام: لا يزالُ اللّهُ إلى الأبد أن يعرفَ ذلك. يُحصّلُ أنّه تعالى قد عرف هذا جميعَه منذ الأزلِ، ولا يزالُ يعرفُه إلى الأبد. ومثلما يعرفُ اللّهُ هذه الأفعالَ غيرَ المتناهيةِ التي توجدُ وجودًا حقيقيًّا في حينها، هكذا يَعرفُ كافّةَ الأشياءِ غيرِ المتناهيةِ الممكنةِ الوجود.

وقال بعضُ العلماءِ: إنّ اللّهَ لا يعرفُ الأشياءَ غيرَ المتناهية إلاّ بالعلمِ الضّروريّ. **ونفيُ** ذلك أنّ الأشياءَ غيرَ المتناهيةِ، إذا كانت ممكنةَ الوجودِ محضًا، يعرفُها اللّهُ بالعلمِ الضّروريِّ وحدَه، كقولِنا: عوالمُ غيرُ متناهيةٍ. وإذا كانت موجودةً في حينها، إنّما يعرفُها بالعلمِ الممكنِ المطلق، كقولِنا: فعلَي [فعلا] العقلِ والارادةِ البشريّةِ والملائكيّةِ الذان [اللذان] يدومان إلى الأبد. وإذا كانت شرطيّةً اختياريّةً للخالق أم للخلائق، إنّما يعرفُها بالعلمِ الشّرطيِّ الممكنِ المستقيمِ والمنعطفِ، كقولِنا: إنْ تكمّلَ هذا الشّرطُ لفعلَ اللّهُ كذا، وإذا تكمّلَ هذا الشّرطُ الآخرُ لفعلتِ الخليقةُ كذا، لأنّ الشّروطَ الممكنةَ هي غيرُ متناهيةٍ.

جوابُ الأوّل: غيرُ المتناهي لا يقفُ عند نهايةٍ أخيرةٍ بالنّسبةِ إلى وجودِ أفرادِه، لأنّ أفرادَه يمكنُ أن تتزايدَ إلى ما لا نهايةَ، ولكنْ يقفُ عند نهايةٍ أخيرةٍ بالنّسبةِ إلى العقلِ غيرِ المتناهي الذي يعقلُه كلَّه، لكونِ نسبةِ غيرِ المتناهي إلى غيرِ المتناهي هي كنسبةِ المتناهي إلى المتناهي. ومثلما يقدرُ العقلُ المتناهي أن يعقلَ شيئًا متناهيًا، هكذا يقدرُ العقلُ غيرُ المتناهي أن يعقلَ شيئًا غيرَ متناهيًا [متناهٍ].

جوابُ الثّاني: غيرُ المتناهي لا ينقطعُ، أي لا يُعرفُ كلُّه من العقلِ المتناهي. ولكنْ،

[illegible]

الفصل الثامن والاربعون

[illegible]

[illegible]

الفصل التاسع والاربعون

[illegible]

[illegible]

يُعرفُ من العقلِ غيرِ المتناهي.

جوابُ الثّالثِ: غيرُ المتناهي لا يُقاسُ بشيءٍ متناهٍ، وإنْ أمكن أن يُقاسَ بشيءٍ غيرِ متناهٍ.

جوابُ الرّابعِ: معرفةُ غيرِ المتناهي لما انتهتْ إذا كانت متناهيةً. وبخلافِ ذلك، إذا كانت غيرَ متناهيةٍ، لأنّ المعرفةَ المتناهيةَ تلاحظُ الموضوعَ غيرَ المتناهي أمرارًا غيرَ متناهيةٍ، ولا تعرفُه كاملاً أبدًا. وأمّا المعرفةُ غيرُ المتناهية فتلاحظُ الموضوعَ غيرَ المتناهي بتعقّلٍ واحد.

الفصلُ الرّابعُ والأربعون
هل يوجدُ في اللّهِ العلمُ المنعطفُ

العلمُ المنعطفُ هو الذي يلاحظُ ذاتَه، كقولِنا: إنّا نعرفُ أنّا نعرفُ. وهذا الانعطافُ يمكنُ أن يكونَ غيرَ متناهٍ في الخلائقِ، لأنّا نعرفُ أوّلاً، ثمّ نعرفُ أنّا نعرفُ، ثمّ نعرفُ أنّا نعرفُ أنّا نعرف؛ وهكذا إلى ما لا نهايةَ.

فنقولُ إنّ هذا العلمَ ليس هو موجود [موجودًا] في اللّه. **وبيانُه** أنّ اللّهَ يدركُ كافّةَ الأشياءِ. ومن حيثُ أنّه يدركُها، فيعرفُها بقدرِ ما هي قابلةٌ أن تُعرفَ. ومن حيثُ أنّه يعرفُها بقدرِ ما هي قابلةٌ أن تُعرفَ، فيعرفُها بعلمٍ واحدٍ ويعرفُ أنّه يعرفُها.

دليلٌ آخرُ: العلمُ المنعطفُ هو متواترٌ، لأنّ واحد [واحدًا] يأتي بعد آخرَ. وهو ناقصٌ، لأنّ واحد [واحدًا] لا يعرفُ الذي يعرفُه الآخرُ. وهو متعدّدٌ، لأنّ الأوّلَ ليس هو التّاليَ. وهذا جميعُه هو بعيدٌ من اللّهِ، من طريقِ أنّ العلمَ الالهيَّ هو واحدٌ، غيرُ متواترٍ، داركٌ سائرَ الأشياءِ، ولا ينقصُه شيءٌ ما لا يعرفُه بتعقّلٍ واحدٍ بسيطٍ كاملٍ غايةَ الكمال. **وإنْ قلتَ:** إنّ اللّهَ يعرفُ أنّه يعرفُ، **فأجبتُك:** إنّ اللّهَ من حيثُ أنّه يعرفُ كافّةَ الأشياءِ يعرفُ معرفتَه أيضًا، لأنّ معرفتَه هي شيءٌ. ولا يُحصّلُ أنّ علمَه يتعدّدُ إلى ما لا نهايةَ، لأنّه بمعرفةٍ واحدةٍ يدركُ معرفتَه، وبالالتزامِ: يدركُ أنّه يعرفُ بالمعرفةِ نفسِها التي يُعرفُ بها.

الفصلُ الخامسُ والأربعون
هل علمُ اللّهِ عمليٌّ أم نظريٌّ

العلمُ النظريُّ هو الذي يتبصّرُ بوجودِ الشّيءِ وماهيّتِه وخواصّه، على تقديرِ أنّه موجودٌ سابقًا، مثلما يتبصّرُ الصّنّامُ بالصّنمِ الذي قد نحته، والكاتبُ بالكتابةِ التي قد رقَمها.

والعلمُ العمليُّ هو الذي يتبصّرُ بشيءٍ قصدًا لإبرازه، مثلما يتبصّرُ الصّنّامُ بالصّنمِ، أي بتأمّلِ الصّنمِ الذي يريدُ أن ينحتَه. وقد يكمّلُ هذا العلمُ بفعلِ الارادة، لأنّ عمليّةَ العلمِ إنّما تقومُ بتوجّهِ التّبصّرِ إلى إبرازِ الشّيءِ،

ܘܢܟܬܒ ܡܢܗܡ ܥܠܝ ܐܠܐܝܓܐܙ.
ܦܢܩܘܠ ܐܢ ܐܠܥܠܡ ܐܠܐܠܗܝ ܗܘ
ܢܘܪ ܘܠܝܣ ܒܥܠܡ. ܘܐܡܐ ܐܠܛܒܝܥܝ ܦܗܘ
ܐܠܥܠܡ ܐܠܡܬܘܣܛ ܐܠܡܘܠܦ ܐܠܕܝ ܝܒܚܬ
ܥܢ ܨܘܪ ܐܠܐܫܝܐ ܐܠܡܬܚܪܟܗ. ܡܢ ܚܝܬ
ܐܢ ܗܕܐ ܐܠܥܠܡ ܠܐ ܝܥܪܦ ܐܓܙܐ ܐܠܡܥܩܘܠ
ܐܠܡܚܣܘܣ. ܗܘ ܘܐܟܬܪ ܐܢܗܐ ܡܩܒܘܙ
ܡܩܘܡܗ. ܘܐܡܐ ܐܠܬܥܠܝܡܝ ܦܗܘ ܐܠܥܠܡ
ܐܠܪܝܐܨܝ ܐܠܕܝ ܝܬܟܠܡ ܦܝܗܐ ܒܐܠܨܘܪܗ
ܐܠܬܝ ܬܓܪܕܗ ܡܢ ܟܠ ܗܝܘܠܝ ܐܠܟܠܗ
ܘܡܬܠ ܐܓܙܐ ܐܠܥܠܡ [illegible] ܦܩܕ ܐܠܐܡܪ
ܢܦܣܗ ܘܡܢ ܓܗܗ ܗܕܐ ܐܠܥܠܡ ܒܐܠܥܠܡ
ܐܠܬܝ ܦܝ ܐܠܬܨܘܝܪ. ܘܐܠܥܠܡ ܐܠܛܒܝܥܝ
ܗܘ ܒܥܠܡ ܐܫܝܐ. ܠܐ ܝܬܡ ܟܢ ܐܠܨܘܪܗ ܐܠܬܝ
ܘܙܢ ܐܢ ܐܠܗܝܘܠܐ ܒܠܐ ܨܘܪܗ [illegible]
ܥܢ ܐܠܨܘܪܗ. ܘܡܢ [illegible]
ܦܢܩܘܠ ܐܢ ܐܠܥܠܡ ܐܠܕܝ ܝܬܟܠܡ ܦܝ ܐܠܐܠܗ
ܐܠܐܠܗܝܗ ܘܓܘܗܪܗ ܗܘ ܢܘܪ. ܠܝܣ ܐܠܥܠܡ
ܡܫܟܠ ܦܝ ܡܥܪܦܬܗ. ܘܐܠܥܠܡ ܐܠܕܝ
ܝܬܟܠܡ ܦܝ ܐܠܛܒܝܥܗ ܐܠܡܬܚܪܟܗ ܡܢ ܚܝܬ
ܐܢܗܐ ܡܘܓܘܕܗ ܗܘ ܢܘܪ ܠܐܢܗ ܠܐ ܝܨܝܪ
ܡܬܠ ܐܠܛܒܝܥܗ ܟܠ ܐܠܡܥܩܘܠܗ ܐܢܗܐ ܛܒܝܥܝܗ.
ܘܐܠܥܠܡ ܐܠܕܝ ܝܬܟܠܡ ܦܝ ܐܠܬܥܠܝܡ ܐܝܨܐ
ܐܠܡܬܥܠܡܗ ܡܢ ܚܝܬ ܐܢܗܐ ܡܘܓܘܕܗ ܗܘ
ܢܘܪ ܠܐܢܗ ܠܐ ܝܨܝܪ ܦܝܗܐ ܡܥܪܦܬ ܐܠܟܠܝܗ
ܘܟܝܦ ܝܨܝܪ ܐܠܝܗܐ ܡܢ ܚܝܬ ܐܢܗܐ. ܘܐܠܥܠܡ
ܐܠܕܝ ܝܬܟܠܡ ܦܝ ܐܠܡܥܩܘܠܐܬ ܐܠܡܬܚܪܟܗ ܡܢ
ܚܝܬ ܐܢܗܐ ܡܬܥܩܠܗ ܐܠܐܫܝܐ ܦܗܘ ܢܘܪ
ܠܐܢܗ ܠܐ ܝܨܝܪ ܡܩܘܡܗ ܐܠܐ ܒܐܠܨܘܪܗ.
ܘܐܡܐ ܐܠܥܠܡ ܐܠܕܝ ܝܬܟܠܡ ܦܝ ܐܠܪܝܐܨܝܐܬ
ܐܠܡܬܥܠܩܗ ܒܐܠܗܝܘܠܝ ܐܠܡܬܚܪܟܗ

ܦܢܩܘܠ ܐܢ ܐܠܥܠܡ ܐܠܕܝ ܝܬܟܠܡ ܦܝ ܐܠܬܥܠܝܡ
ܡܢ ܓܗܗ ܗܘ ܥܠܡ ܥܠܡܐ. ܘܐܢܗ ܝܬܟܠܡ ܐܠܥܠܡ
ܐܠܟܠܝ ܒܐܠܓܙܝ. ܦܐܢܗ ܠܐ ܝܨܝܪ ܐܠܐ
ܒܐܠܨܘܪܗ ܐܠܬܝ ܠܐ ܬܩܘܡ ܒܗ. ܦܐܢ ܐܢ ܟܐܢ
ܡܢ ܓܗܗ ܐܠܐܠܗܝܗ. ܦܗܘ ܐܠܥܠܡ ܢܘܪܐ.
ܘܡܢ ܗܕܐ ܐܠܥܠܡ ܦܗܘ ܥܠܡ ܐܠܐܫܝܐ ܢܘܪ
ܐܠܥܠܡ ܐܠܐܠܗܝ ܐܠܕܝ ܝܬܟܠܡ ܦܝ ܐܠܐܠܗ. ܘܐܠܟܠܡ
ܦܝ ܐܠܬܝ ܐܢ ܐܠܡܬܚܪܟܗ ܐܢܗܐ
ܦܝ ܐܠܨܘܪܗ ܐܠܬܝ ܐܠܐ ܐܠܗܝܘܠܝ ܐܠܡܬܚܪܟܗ
ܡܘܓܘܕܗ ܦܝ ܐܠܨܘܪܗ ܗܘ ܢܘܪ ܐܠܐ ܐܠܡܬܚܪܟܗ
ܦܝ ܐܠܨܘܪܗ ܐܠܡܬܚܪܟܗ ܘܡܢ ܓܗܗ ܐܠܝܗܐ
ܢܘܪ ܐܢ ܡܘܓܘܕ ܐܠܐܫܝܐ ܐܠܡܬܥܠܩܗ ܒܗܐ
ܝܟܘܢ ܒܐܠܨܘܪܗ ܐܠܬܝ ܐܢ ܐܠܡܬܚܪܟܗ ܒܐܠܥܠܡ.
ܘܐܢ ܐܠܥܠܡ ܦܗܘ ܢܘܪ ܦܐܢ ܐܠܐܫܝܐ ܡܢ ܓܗܗ
ܐܠܥܠܡ ܐܠܡܘܠܦ ܐܠܕܝ ܒܐܠܥܠܡ ܝܬܟܠܡ

ܐܠܟܠܡ ܦܝ ܐܠܥܠܡ ܐܠܐܠܗܝ ܘܐܠܛܒܝܥܝ
ܘܐܠܥܠܡ ܐܠܬܝ ܗܝ ܬܠܬܗ ܐܠܐܫܝܐ

ܐܠܥܠܡ ܐܠܐܠܗܝ ܦܝܡܐ ܝܬܟܠܡ ܥܠܝܗ. ܐܠܐܥܠܐ
ܡܢ ܓܗܗ ܐܢܗ ܡܢ ܚܝܬ ܐܢܗ ܘܐܨܠ ܟܠ ܐܠܐܫܝܐ
ܐܠܐܠܗܝܗ. ܘܗܕܐ ܐܠܥܠܡ ܗܘ ܬܠܬܗ ܐܠܐܫܝܐ
ܐܠܡܘܓܘܕܗ ܐܠܐ ܐܠܐܠܗܝܗ. ܘܐܠܐܘܠ
ܡܢ ܓܗܗ ܐܠܐܘܠܗ ܘܐܠܡܥܩܘܠܗ ܡܢ ܚܝܬ ܐܢܗ
ܢܘܪ ܐܠܝ ܐܠܐܫܝܐ ܐܠܡܬܥܠܩܗ. ܘܗܕܐ ܐܠܥܠܡ
ܝܬܟܠܡ ܦܝ ܬܠܬܗ ܐܠܐܫܝܐ ܐܠܕܝ ܝܬܟܠܡ ܦܝܗ
ܥܢܗ ܒܐܠܨܘܪܗ ܐܠܬܝ. ܐܠܐ ܐܢܗ ܠܐ ܝܬܟܠܡ
ܦܝ ܬܠܬܗ ܐܠܐܓܙܐ ܘܠܐ ܥܢ ܐܠܐܓܙܐ
ܒܐܠܨܘܪܗ ܐܠܬܝ ܗܝ ܠܐܢܗ ܠܐ ܝܬܟܠܡ
ܐܠܐܓܙܐ ܘܡܢ ܡܬܠ ܗܕܗ ܐܠܐܓܙܐ.
ܘܐܠܐܢ ܦܝ ܐܠܟܠܝܗ. ܐܠܥܠܡ

وذلك مخصوصٌ بفعل الارادة.

فنقولُ: بعضُ العلمِ الالهيِّ هو نظريٌّ، وبعضُه عمليٌّ. وأمّا النّظريُّ فهو العلمُ الممكنُ المطلقُ الذي يُنظرُ به وجودُ الأشياءِ الممكنةِ، من حيثُ أنّ هذا العلمَ لا يقصدُ إبرازَ الموضوعِ المنظورِ به، ولكنْ إنّما يقدّرُ وجودَه. وأمّا العمليُّ فهو العلمُ الضّروريُّ الذي يلاحظُ شيئًا بالنّسبةِ إلى إبرازِه، مثلما كان يَعرفُ اللّهُ إمكانَ إبرازِ العالمِ قبل ما يكوّنُه، وقد وجّه هذا العلمَ بالقياسِ إلى فعلِ تكوينِه. والعلمُ الشّرطيُّ هو عمليٌّ أيضًا، لأنْ يُرشدُ به اللّهُ إلى وضعِ بعضِ الأفعالِ، على تقديرِ تكميلِ بعضِ الشّروط. ونَزيدُ ذلك شرحًا، **فنقولُ:** إنّ العلمَ الذي يلاحظُ الذّاتَ الالهيّةَ وخواصَّها هو نظريٌّ، لأنّ اللّهَ يُمتنعُ أن يفعلَ ذاتَه. والعلمُ الذي يلاحظُ الضّروريّاتِ المخلوقةَ، من حيثُ أنّها ضروريّةٌ، هو نظريٌّ، لأنّه لا يعملُ الضّروريّاتِ، بل يقدّرُ أنّها ضروريّةٌ. والعلمُ الذي يلاحظُ الموجوداتِ المطلقةَ، من حيثُ أنّها موجودةٌ هو نظريٌّ، لأنّه لا يتبصّرُ فيها قصدًا لافتعالِها، ولكنْ على تقديرِ أنّها مفعولةٌ. والعلمُ الذي يلاحظُ الشّرطيّاتِ الممكنةَ، من حيثُ أنّها ممكنةُ الوجودِ، فهو نظريٌّ، لأنّه لا يتوجّهُ إلى افتعالِها. وأمّا العلمُ الذي يلاحظُ الضّروريّاتِ والممكناتِ المخلوقةَ قصدًا لافتعالها، مطلقًا أم على تقديرِ تكميلِ شرطٍ، فهو علمٌ عمليٌّ. وبيانُه أنّ العلمَ العمليَّ يقومُ بأمرَين: **أحدُهما** أن يتبصّرَ بشيءٍ قابلٍ أن يُفعلَ؛ **والآخرُ** أن يتبصّرَ فيه بالنّسبةِ إلى الافتعال. فإذا نَقصَ شيءٌ من هذَين الأمرَين، كان العلمُ نظريًّا. **وإنْ سألتَ:** هل هو عمليٌّ أم نظريٌّ العلمُ الالهيُّ الذي يلاحظُ الخيرَ والشّرَّ، **فأجبتُك:** إذا لاحظهما من حيثُ أنّهما موجودان بالفعلِ فهو نظريٌّ، لأنّه لا يلاحظُهما بالنّسبةِ إلى حدوثِهما، ولكنْ على تقديرِ ذلك. وأمّا إذا لاحظهما بالنّسبةِ إلى حدوثِهما، أي قصدًا لمسامحةِ حدوثِ الشّرِّ وطلبًا لحدوثِ الخيرِ، فالعلمُ هو عمليٌّ، كما تبيّن أعلاه.

الفصلُ السّادسَ والأربعون
هل علمُ اللّهِ هو علّةُ الأشياءِ

العلمُ الالهيُّ قد يؤخذُ على وجهَين: **الأوّلُ** من جانبِ ذاته، من حيثُ أنّه واحدٌ مع الذّاتِ الالهيّةِ؛ وبهذا المعنى، هو علّةُ الأشياءِ التي هي علّتُها الذّاتُ الالهيّةُ. **والثّاني** من جانبِ الاضافةِ والتّسميةِ من حيثُ أنّه يُضافُ إلى الأشياءِ المعروفةِ؛ وبهذا المعنى، نقولُ: إنّه علّةُ الأشياءِ التي قلنا إنّه عمليٌّ بالنّسبةِ إليها. إلاّ أنّه لا يجوزُ أن يُقالَ إنّه علّةُ الخطأ، وإنْ عرفَ الخطأَ بالنّسبةِ إلى حدوثِه، لأنّه تعالى لا يفعلُ الخطأَ، ولكنْ يسامحُ بحدوثِ الخطأ.

وقال بعضُ العلماءِ: العلمُ

ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܒܟܠ ܐܝܟܢܐ ܗܘ ܬܠܬܐ
ܩܢܘ̈ܡܐ. ܘܢܦܫ ܕܝܠܗ ܐܦ ܒܟܠ ܐܝܟܢܐ ܗܘ ܕܒܝܬ
ܡܢ ܠܥܠ. ܐܣܝܘܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܗܟܢܐ ܒܐܠܗܘܬܐ
ܐܠܐ ܐܦ ܒܐܢܫܘܬܗ. ܡܫܡܫܢܐ ܕܝܢ ܐܠܗܐ
ܐܝܬܝܗ̇ ܕܡܢ ܥܠܡܐ ܐܝܬ ܡܢ ܩܕܡ ܥܠܡܐ.
ܗܟܘܬ ܦܪܨܘܦܐ ܒܟܠ ܐܝܟܢܐ ܗܘ ܒܬܠܬܐ
ܩܢܘ̈ܡܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ܐܝܬ ܠܢ ܐܠܐ
ܒܦܪܨܘܦܐ ܡܫܝܚܐ. ܘܡܛܠ ܕܠܐ ܡܫܬܠܡܝܢ
ܐܝܟ ܗܘ ܕܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ܗܘܘ ܡܫܬܠܡܝܢ ܒܗܘ
ܕܒܟܠ ܐܝܟ ܕܐܬܝܕܥ. ܘܡܛܠ ܐܝܟܢ
ܐܝܬܝܗ̇ ܗܟܢܐ ܒܐܠܗܘܬܗ ܐܝܟ ܕܐܫܬܡܠܝܬ
ܩܢܘܡܗ ܒܗ ܕܟܠ ܐܝܟ ܕܐܬܝܕܥ ܐܢܐ. ܐܝܟ
ܕܟܠ ܐܝܟܢܐ ܒܐܝܕܥܬܐ ܕܐܠܗܘܬܗ. ܘܗܘ
ܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ. ܘܡܛܠ ܐܝܬ ܐܢܐ ܐܡܪ ܠܗ
ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܣܥܘܪܘܬܐ. ܐܝܟ ܡܫܡܫܢܐ ܕܝܢ ܒܟܠܗܝܢ ܐܠܗܘܬܐ.
ܦܫܝܛܐ ܕܝܢ ܐܠܗܐ ܡܬܩܪܐ ܒܟܠܗܝܢ
ܘܒܟܠ ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܝܕܥ ܗܘܘ ܒܗ.
ܐܦ ܐܠܗܐ ܡܬܩܪܐ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܐܝܟ ܐܢܫܐ
ܕܐܬܩܪܝ ܡܢ ܟܢܫܐ. ܐܝܟ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܗܟܢܐ
ܕܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܐܬܝܕܥ ܗܘܐ. ܦܪܨܘܦܐ
ܒܟܠ ܐܝܟܢܐ ܡܫܬܡܠܝܐ ܢܦܫ
ܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܣܥܘܪܘܬܐ
ܐܝܬ ܠܗ̇ ܡܛܠ ܕܣܥܘܪ ܡܫܬܡܠܝܢ
ܘܐܬܝܕܥ ܐܝܟ ܕܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܝܟ
ܐܝܬܝܗ̇ ܡܠܬܐ ܘܟܠܗ ܡܫܡܫܢܐ ܣܥܘܪ.
ܘܐܝܟ ܐܦ ܐܠܐ ܒܐܝܕܥܬܐ ܕܟܠ ܐܝܟܢܐ ܗܘ
ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܝܬ ܐܝܟ ܐܝܠܝܢ ܕܒܟܠ
ܢܦܫܐ ܐܝܟ ܐܝܬܝܗ̇ ܘܠܐ ܣܥܘܪ ܗܘܐ ܐܠܐ

ܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܐܝܟ ܕܒܗ ܕܐܝܬ ܒܟܠ ܐܝܟܢܐ
ܐܝܬܝܗ̇ ܒܣܥܘܪ ܡܫܬܡܠܝܢ ܘܐܠܗܘܬܐ
ܡܢ ܩܕܡ ܐܝܠܝܢ ܡܫܡܫܢܘܬܐ [illegible]
ܘܐܠܐ ܐܝܟ ܗܘ ܬܠܬܐ ܡܫܬܡܠܝܢ. ܦܪܨܘܦܐ
ܕܐܠܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܐܝܬ ܗܟܢܐ ܐܝܬ ܐܢܐ ܘܐܝܬ ܗܘ
ܡܠܟܐ ܠܐܒܐ ܘܐܝܬܘܗܝ. ܘܐܡܪ ܐܝܬܘܗܝ
ܐܠܗܐ ܗܟܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܠܐܒܐ ܐܝܬܘܗܝ.
ܘܐܝܬ ܐܝܟ ܐܠܐ ܐܢܫ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܡܢ
ܡܫܝܚܐ ܐܝܬ ܗܟܢܐ ܐܝܬ ܠܗ ܘܐܦ ܐܝܬ
ܟܠܗ ܐܝܬܘܗܝ ܘܐܝܟ ܐܝܠܝܢ ܕܒܐܠܗܘܬܐ ܐܝܬ
ܠܐ ܐܝܟ ܐܝܬܘܗܝ ܘܐܝܬ ܐܢܫܐ ܒܟܠ ܐܝܟܢܐ
ܐܦܢ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܐܢܫ ܐܝܬ ܠܗ ܒܟܠܗ
ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ
ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܐܝܬܘܗܝ ܐܝܟ ܕܐܠܗܘܬܐ
ܐܝܬ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܘܐܝܬ ܐܦ ܐܝܬ ܐܝܟ
ܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ܐܝܬ ܠܡܫܡܫܢܐ ܘܐܝܬ ܐܝܬܘܗܝ
ܐܝܬܝܗ̇ ܐܝܬ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܐܝܬܘܗܝ ܐܝܬ ܐܢܫܐ
ܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ܐܝܬ ܒܐܠܗܘܬܐ ܐܝܬ ܐܝܟ
ܐܝܬܘܗܝ ܘܐܝܬ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܝܟ ܐܝܠܝܢ ܡܫܬܡܠܝܢ
ܘܐܝܬ ܐܦ ܐܝܟ ܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܐܢܫ ܡܫܝܚܐ
ܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ܐܝܬ ܒܟܠ ܐܝܟܢܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ
ܐܝܬܘܗܝ ܘܐܝܬ ܐܢܫ ܐܝܬ ܠܗ ܐܝܬܘܗܝ ܘܐܝܬ
ܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ܐܝܬ ܒܐܠܗܘܬܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܐܝܬ
ܘܐܝܬ ܐܦ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܐܝܬ ܗܟܢܐ
ܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ܐܝܬ ܒܟܠ ܐܝܟܢܐ ܐܝܬ ܐܢܫ ܐܝܬܘܗܝ
ܐܝܬ ܬܠܬܐ ܐܝܬ ܒܟܠܗ ܐܝܬܘܗܝ ܐܝܬ ܐܢܫܐ
ܐܝܬܘܗܝ ܐܝܬ ܐܠܗܐ ܐܝܬ ܐܝܬܘܗܝ ܐܝܬ ܟܠܗ
ܐܝܬ ܐܝܬܘܗܝ ܐܝܬ ܐܢܫ ܐܝܬ ܐܝܬܘܗܝ
ܒܟܠ ܐܝܟܢܐ ܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ

الممكنُ المطلقُ، أي علمُ النّظرِ، هو علّةُ الأشياءِ. **ونفيُ ذلك** أنّ علمَ النّظرِ يؤخذُ على نوعَين: **أحدُهما** إذا نظر شيئًا بالقياسِ إلى افتعالِ غيره، كقولِنا: إنّ اللّهَ إذا نظر إلى خطايا زيد يَحكمُ بهلاكِه. فبهذا المعنى، علمُ النّظرِ هو علّةُ الأشياءِ، أعني هو علّةُ الأشياءِ التي تتلو للموضعِ المنظور، وذلك أنّ العلمَ الذي هو علّةُ الأشياءِ، فهو ما يرشدُ به العقلُ إلى وضعِ شيء. والعلمُ الذي يَنظرُ شيئًا بالنّسبةِ إلى افتعالِ غيره، فيرشدُ به العقلُ إلى وضعِ شيءٍ آخرَ. إذن، علمُ النّظرِ، بالمعنى المذكور، هو علّةُ الأشياءِ. **والثّاني:** إذا تبصّرَ بشيءٍ موجودٍ سابقًا، أم موجودٍ عن عللٍ أخرى، كقولِنا: إنّ الانسانَ يتبصّرُ بالعالمِ وبسائرِ الخلائقِ الموجودةِ فيه، وانّ اللّهَ يتبصّرُ بالفضائلِ والرّذائلِ المفعولةِ من البشر، أم ينظرُ إلى مصنوعاتِه التي قد صنعها. فبهذا المعنى، علمُ النّظرِ يُمتنعُ أن يكونَ علّةَ الأشياءِ المنظورةِ، لأسبابٍ: **أوّلُها** أنّه يقدّرُ وجودَ موضوعِه، ولا يتبصّرُ فيه بالنّسبةِ إلى افتعالِه، ولكنْ على تقديرِ وجوده. **وإنْ قلتَ:** إنّ الآبَ الأزليَّ له علمُ النّظرِ، بالنّسبةِ إلى الابنِ، مع أنّه بذلك العلمِ نفسِه يُبرزُ الابنَ ولا يقدّرُ وجودَ الابنِ سابقًا. إذن، ليس هو من تصوّرِ علمِ النّظرِ أن يقدّرَ وجودَ موضوعِه، ولكنّه قد يضعُ الموضوعَ المنظورَ منه، وبالالتزامِ: هو علّةُ موضوعه، **فأجبتُك: أوّلاً**، إنّ الابنَ أيضًا ينظرُ، أي يعرفُ ذاتَه، مع أنّه لا يُبرزُ ذاتَه، وكذلك الرّوحُ القدسُ ينظرُ الابنَ مع أنّه لا يُبرزُ الابنَ. هذا يدلُّ أنّ الآبَ الأزليَّ يُبرزُ الابنَ، ليس من حيثُ أنّه ينظرُ الابنَ، ولكنْ من حيثُ أنّه يَنطقُ الابنَ بالقوّةِ الوالدةِ التي لا تُطلقُ على الابنِ ولا على الرّوحِ القدس. **وثانيًا**، وإنْ صَدقَ أنّ علمَ النّظرِ هو علّةُ بروزِ المنظورِ في الالهيّاتِ، فلا يَصدقُ ذلك بالنّسبةِ إلى المخلوقاتِ، وإلاّ لكان اللّهُ علّةَ بروزِ الخطايا من طريقِ أنّه ينظرُها، وكان الانسانُ علّةَ بروزِ العالمِ من حيثُ أنّه ينظرُ العالمَ، وهذا محالٌ. **وثانيها:** لو كان علمُ النّظرِ علّةَ الأشياءِ المنظورةِ، لكان علمُ اللّهِ علّةَ الأفعالِ البشريّةِ المنظورةِ منه، وهذا محالٌ، لأنّ الانسانَ وحدَه هو علّةُ أفعالِه. أمّا الأفعالُ الصّالحةُ فهو علّتُها مع المعونةِ الالهيّة. وأمّا الأفعالُ الطّالحةُ فيُمتنعُ أن يُعلّها اللّهُ، لأنّها مكروهةٌ منه تعالى، وقد فرض عقاباتٍ لفاعلِها. **وثالثُها:** لو كان علمُ النّظرِ علّةَ الأشياءِ المنظورةِ

[illegible]

لَبطلَ الانعتاقُ البشريّ، ولكنّ التّاليَ محالٌ، فالمقدّمُ محالٌ. وبيانُ التّالي أنّ الانعتاقَ البشريَّ هو قوّةٌ بالنّسبةِ إلى افتعالِ هذا أم ذاك الفعلِ، وليست مقترنةً مع أحدِهما. وأمّا علمُ النّظرِ فهو مقترنٌ معَ الفعلِ المعيّنِ المنظورِ. يُحصّلُ أنّه إذا كان علّةَ موضوعِه لما كان المرءُ قادرًا أن يفعلَ سوى الفعلِ المنظورِ من اللّه، وهذا ضدُّ تصوّرِ الاستيلاء. ونَزيدُ ذلك شرحًا، **فنقولُ:** إنّه قولٌ مقبولٌ من سائرِ العلماءِ والآباءِ القدّيسين أنّ العلمَ الذي يَعرفُ به اللّهُ المستقبلاتِ الواقعةَ تحت اختيارِ الانسانِ، ليس هو علّةَ المستقبلات، بل ينعكسُ. ولهذا، لا يجوزُ أن يُقالَ: إنّ الانسانَ يفعلُ كذا، لأنّ اللّهَ يعرفُ ذلك. ولكنْ، يجبُ أن يُقالَ: إنّ اللّهَ يعرفُ ذلك، لأنّ المرءَ يفعلُ كذا؛ ومثالُه في مَن يَنظرُ أحدًا جالسًا، لأنّ الجالسَ لا يجلسُ لأنّ المرءَ ينظرُه، ولكنّ المرءَ ينظرُ أنّه جالسٌ لأنّه جالس.

الفصلُ السّابعُ والأربعون
هل يعرفُ اللّهُ الشّرّ

نقولُ: إنّ اللّهَ يعرفُ الشّرّ. **وبيانُه** أن اللّهَ يعرفُ الخيرَ كاملاً. والذي يُعرفُ كاملاً يُعرفُ بقدرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ. والخيرُ هو قابلٌ أن يُعرفَ من حيثُ الشّرُّ الذي يضادده. إذن يَعرفُ اللّهُ الشّرّ. **دليلٌ آخرُ:** الشّرُّ إمّا هو طبيعيٌّ، وإمّا أدبيٌّ. والشّرُّ الطّبيعيُّ هو عدمُ كمالِ الطّبيعةِ، مثلما هو ناقصٌ الحجرُ بالنّسبةِ إلى الحيوان، والحيوانُ بالنّسبةِ إلى الانسانِ، والانسانُ بالنّسبةِ إلى الملاك، والملاكُ بالنّسبةِ إلى اللّه. وهذا الشّرُّ يعرفُه اللّهُ **أوّلا**، لأنّ اللّهَ يعرفُ الخيرَ والكمالَ الذي هو الشّرُّ عدمُه. **وثانيًا**، لأنْ يعرفُ اللّهُ كافّةَ الخلائقِ التي هي ناقصةٌ. **وثالثًا**، لأنْ يعرفُ اللّهُ ذاتَه التي هي كاملةٌ غايةَ الكمالِ. فمثلما يعرفُ الملكُ عددَ المدنِ الذي [التي] أخذها العدوُّ من عددِ المدن التي تبقّتْ تحت سلطانِه، هكذا يعرفُ اللّهُ النّقصَ الطّبيعيَّ بالتّبصّرِ في كمالِه. وأمّا الشّرُّ الأدبيُّ فهو فعلٌ ضدَّ القوانينِ الالهيّةِ والطّبيعيّةِ والبشريّة. وهذا الشّرُّ يعرفُه اللّهُ **أوّلاً**، لأنْ لا يصيرُ إلاّ بمسامحتِه. **وثانيًا**، لأنّه يعرفُ كافّةَ الأشياءِ الممكنةِ والموجودة. **وثالثًا**، لأنّه تعالى يدركُ قوانينَه وقوانينَ الطّبيعةِ وقوانيَن البشر، وبالالتزامِ: يعرفُ كافّةَ الأفعالِ التي تضاددُها نوعًا وفردًا. **ورابعًا**، لأنّه يجازي كلَّ إنسانٍ كأفعاله، وبالالتزامِ: يعرفُ أفعالَ كلِّ إنسان، وذلك مطلوبٌ إلى تصوّرِ العنايةِ والتّدبيرِ الالهيّ. **وخامسًا**، لأنّه يدركُ الارادةَ البشريّةَ، وبالمتابعةِ: يعرفُ أفعالَها الممكنةَ والموجودةَ.

وإنْ سألتَ: كيف يعرفُ اللّهُ الشّرورَ، **فأجبتُك:** إنّه يعرفُ الشّرورَ بالخيورِ التي هي عدمُها. وبيانُه أنّ الشّرَّ من حيثُ أنّه شرٌّ ليس هو شيئًا وجوديًّا، ولكنّه عدمُ الخير، وبالالتزام: لا يُعرفُ إلاّ بالخيرِ الذي هو عدمُه، مثلما أنّ الظّلمةَ لا تُعرفُ إلاّ بالنّورِ ولا يُعرفُ العريُ إلاّ بالنّسبةِ إلى الثّياب. **وإنْ قلتَ:** قد يُحصّلُ من ذلك أنّ اللّهَ لا يعرفُ الخطايا إلاّ من حيثُ أنّها مقابلةٌ لوصاياه، وهذا محالٌ، لأنّ الخطايا هي معروفةٌ أيضًا في ذاتِها من حيثُ أنّها فعلٌ وجوديٌّ، **فأجبتُك:** إنّ الخطايا على اعتبارَين: **أحدُهما** من حيثُ أنّها فعلٌ وجوديٌّ، وبهذا المعنى ليس [ليست] هي شرًّا، وبالالتزام: تُعرف بذاتِها من طريقِ أنّها شيءٌ وجوديٌّ؛ **والآخرُ** من حيثُ أنّها ضدُّ الوصايا الالهيّة، وبهذا المعنى هي شرٌّ، ولا تُعرف إلاّ بالخيرِ الذي تضاددُه، من طريق أنّها شيءٌ عدميٌّ.

تمّت المقالةُ في علمِ اللّهِ، واللّهُ اعلا [أعلى] وأعلمُ.

المقالةُ السّادسةَ عشر [عشرةَ]
في الأشباح

قد مرّ في علمِ اللّه، فيجبُ التّبصّرُ في الصّورةِ التي بها يَعرفُ اللّهُ الأشياءَ، وهي الأشباحُ.

الفصلُ الأوّلُ
في ماهيّةِ الأشباح

الشّبحُ هو تمثالٌ أم صورةُ شيءٍ، كقولِنا: إذا عرفنا حجرًا، فصورةُ الحجرِ الموجودةُ في عقلنا تُدعى شبحًا وتمثالاً.

وذلك على نوعَين: **أحدُهما** شبحٌ مجرّدٌ عن الالهيِّ وعن المخلوقِ، وهو تمثالُ الشّيءِ المعقولِ مطلقًا. **والآخرُ** شبحٌ منحصرٌ إلى الالهيِّ وإلى المخلوقِ. فالشّبحُ الالهيُّ هو صورةُ كافّةِ الأشياءِ المعقولةِ منه تعالى؛ وخاصّتُه أن يكونَ واحدًا مع اللاهوتِ من جانبِ الذّات، وإنِ امتازَ عنه من جانبِ الاضافةِ تمييزًا تقديريًّا كما مرّ في الفصلِ الرّابعِ من المقالةِ الرابعةَ عشر [عشْرةَ]. والشّبحُ المخلوقُ هو صورةٌ عَرَضيّةٌ، تتعدّدُ على عددِ الأشياءِ المعقولةِ، لأنّا إذا عقَلنا حجرًا كان في عقلِنا شبحٌ أي تمثالُ الحجرِ، وإذا عقلنا شجرةً كان في عقلِنا تمثالُ الشّجرةِ. وقال البعضُ: إنّ الأشباحَ موجودةٌ خلوًّا عن العقل، مثلما هو موجودٌ الانسانُ خلوًّا عن وهمِنا. ونفيُ ذلك أنّه معلومٌ بالمشاهدة أنّ الأشباحَ هي فعلُ العقلِ. وبعدَه، الأشباحُ إمّا هي مخلوقةٌ وإمّا إلهيّةٌ. فالمخلوقةُ هي صورٌ عرضيّةٌ موجودةٌ في العقلِ، والأشباحُ الالهيّةُ هي ما يَعقلُ اللّهُ بها كافّةَ الأشياءِ. ولو كانتِ الأشباحُ موجودةً خلوًّا عن فعلِ العقلِ لكانت أزليّةً، لأنّ اللّهَ يعقلُ الأشياءَ منذ الأزلِ، وهذا محالٌ، لكونِ لا يوجدُ شيءٌ أزليٌّ سوى اللّهِ، كما تبيّن أعلاه.

ܐܠܦܨܠ ܐܠܬܐܢܝ

ܦܝ ܐܢ ܐܠܡܣܝܚ ܡܘܓܘܕ ܦܝ ܐܠܠܗ

[illegible]

ܐܠܦܨܠ ܐܠܬܐܠܬ

[illegible]

الفصلُ الثّاني
هل الأشباحُ موجودةٌ في اللّه

اعتراضٌ أوّلُ قال: ليس يَعرفُ اللّهُ الأشياءَ بالأشباحِ، كما قال مار ديوناسيوس في الفصلِ السّابعِ من الأسماءِ الالهيّة.

اعتراضٌ ثانٍ: قد مرّ أنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ بذاته، ولكنْ لا يعرفُ ذاتَه بالأشباحِ، إذن لا يعرفُ كافّةَ الأشياءِ بالأشباح.

اعتراضٌ ثالثٌ: الأشباحُ هي مبدأُ المعرفةِ والفعلِ، وذلك مخصوصٌ بالذّاتِ الالهيّةِ كُفُوًا؛ إذن لا يُلزِمُ وضعُ الأشباحِ سوى الذّاتِ الالهيّة.

فنقولُ: لا بدَّ من وضعِ الأشباحِ في اللّه. **وبيانُه** أنّ الأشباحَ، إمّا تُؤخذُ بالنّسبةِ إلى الافتعالِ، وإمّا بالنّسبةِ إلى التّعقّل. فبالنّسبةِ إلى الافتعالِ، يَلزمُ وضعُها في اللّهِ، من حيثُ أنّ اللّهَ لا يفعلُ شيئًا صدفةً. والذي لا يفعلُ صدفةً إنّما يفعلُ عن معرفةٍ. والذي يفعلُ عن معرفةٍ إنّما يعقلُ المفعولَ سابقًا. والذي يعقلُ المفعولَ إنّما يوجدُ في عقلِه صورةُ المفعولِ أم تمثالُه أم شبحُه. وبالنّسبةِ إلى التّعقّلِ، يلزمُ وضعُ الأشباحِ في اللّهِ أيضًا، لأنّ اللّهَ كافّةُ الأشياءِ، والذي يَعقلُ شيئًا لا بدَّ أن يتصوّرَ تمثالَه في عقلِه.

جوابُ الأوّلِ: نقولُ إنّ اللّهَ لا يعرفُ الأشياءَ بالأشباحِ الموجودةِ خلوًا عنه، وليس بالأشباحِ الموجودةِ فيه. هذا معناه أنّ الأشباحَ التي يَعرفُ بها اللّهُ الأشياءَ ليست موجودةً منفصلاً عنه، ولكنّها موجودةٌ فيه تعالى. وهذا ما أثبته مار ديوناسيوس ضدَّ مذهبِ أفلاطون.

جوابُ الثّاني: نقولُ إنّ الأشباحَ هي ذاتُ اللّهِ. ومثلما يعرفُ اللّهُ ذاتَه بذاتِه، هكذا يعرفُ ذاتَه بشبحِ ذاتِه.

جوابُ الثّالثِ: نقولُ إنّ الذّاتَ الالهيّةَ لا تتميّزُ عن الأشباحِ تمييزًا حقيقيًّا كما سيأتي.

الفصلُ الثّالثُ
هل الأشباحُ تتميّزُ عن ذاتِ اللّهِ وعقلِه

نقولُ إنّ الأشباحَ تُؤخذُ على وجهَين: **أحدُهما** من جانبِ الذّاتِ؛ وبهذا المعنى لا تتميّزُ عن ذاتِ اللّه ولا عن العقلِ الالهيّ، لأنّ ذاتَ الأشباحِ هي نفسُ الذّاتِ الالهيّة كما مرّ في الأوصافِ الممكنة. **والثّاني** من جانبِ الاضافة، وذلك على وجهَين: **الأوّلُ** من جانبِ الاضافةِ إلى اللاهوت، كقولِنا: إذا عرفَ اللّهُ ذاتَه بشبحِ ذاته؛ وبهذا المعنى لا يتميّزُ الشّبحُ عن طبيعةِ اللّهِ بشيءٍ من التّمييزِ الحقيقيِّ والتّقديريّ، لأنْ لا يُطلقُ على الذّاتِ الالهيّة ما لا يُطلقُ على شبحِها وتمثالِها، كما تبيّنَ في الفصلِ الرّابعِ من المقالةِ الرّابعة عشر [الرابعةَ عشْرةَ]. **والثّاني** من جانبِ الاضافةِ إلى المخلوقاتِ، كقولِنا: إذا عرفَ اللّهُ العالمَ بشبحِ العالم؛ وبهذا

المعنى يتميّزُ الشّبحُ عن الذّاتِ الالهيّة وعن العقلِ تمييزًا تقديريًّا، لأنْ يُطلقُ على الشّبحِ بالمعنى المذكورِ ما لا يُطلقُ على الذّاتِ ولا على العقلِ الالهيّ خلوًا عن فعلِ التّوهّمِ البشريّ. وبيانُه أنّ الذّاتَ والعقلَ هما واجبَي [واجبا] الوجود. وأمّا الشّبحُ والتّمثالُ فهو ممكنُ الوجود، لكونِ شبحِ وجودِ العالم قد أمكنَ أن لا يوجدَ في اللّهِ، على تقديرِ عدمِ وجودِ العالم.

وإنْ قلتَ: إنّ الأشباحَ تمتازُ عن اللّهِ تمييزًا حقيقيًّا، **فأجبتُك** بنفيِ ذلك. وبيانُه أنّه ممتنعٌ أنّ اللّهَ يَعقلُ بتمثالٍ ممتازٍ عنه كما هو ممتنعٌ أنّه يعقلُ بتعقّلٍ ممتازٍ عنه تمييزًا حقيقيًّا، وإلاّ لاحتاج اللّهُ، بالنّسبةِ إلى التّعقّلِ، إلى شيءٍ مخلوقٍ ممتازٍ عنه، وهذا ضدُّ الكمالِ الالهيّ غيرِ المتناهي.

الفصلُ الرّابعُ
هل الأشباحُ تتعدّدُ في اللّهِ على عددِ المخلوقات

نقولُ: إنّا إذا اعتبرنا الأشباحَ من جهةِ الذّات، فلا تتعدّدُ في اللّهِ أصلاً من حيثُ أنّ الذّاتَ الالهيّةَ هي واحدةٌ؛ وأمّا إذا اعتبرنا الأشباحَ من جهةِ الاضافة فتتعدّدُ في اللّهِ على عددِ المعقولات، لأنّ الأشباحَ من هذا الجانبِ تُضافُ إلى كافّةِ الأشياءِ من حيثُ أنّ اللّهَ يَعقلُ كافّةَ الأشياء. ومثالُ ذلك في الحائطِ الأبيضِ، الذي ببياضٍ واحدٍ يتشبّهُ في كافّةِ الحيطانِ البيضِ ويختلفُ عن كافّةِ الحيطانِ السّود، لأنْ مثلما أنّ التّشبيهَ والاختلافَ يمتازان في الحائطِ الأبيض من جانبِ الاضافة وليس من جانبِ البياض، هكذا الأشباحُ تتعدّدُ في اللّهِ من طرفِ الاضافة وليس من طرفِ الذّات.

وإنْ سألتَ: هل كافّةُ الأشياءِ المعقولةِ لها شبحٌ خاصّ، **فأجبتُك:** نعم، لأنْ مثلما يعرفُ اللّهُ سائرَ الأشياءِ بمعرفةٍ خاصّة، هكذا يعرفُها جميعَها بتمثالٍ خاصّ. وأمّا الشّرُّ فيعرفُه بتمثالِ الخيرِ مثلما يعرفُه بالنّظرِ إلى الخيرِ الذي هو عدمُه. وقال البعضُ: إنّ اللّهَ ليس له تمثالٌ خاصّ إلاّ بالنّسبةِ إلى خليقةٍ واحدة، لأنّهم يزعمون أنّه ما خَلقَ دون وسيطٍ إلاّ خليقةً واحدة، وهذه الخليقةُ قد خَلقتْ غيرَها حتّى إلى الآن، وهذا كذبٌ، لأنّ اللّهَ خَلقَ سائرَ الخلائقِ عمومًا وخصوصًا، وبالالتزامِ: يعرفُها جميعَها نوعًا وفردًا، وبالمتابعةِ: له تمثالٌ خاصٌّ بالنّسبةِ إليها جنسًا ونوعًا وفردًا.

وإنْ سألتَ: هل أشباحُ الأشياءِ تتميّزُ بعضُها عن بعضٍ، **فأجبتُك:** أمّا من جانبِ الذّاتِ فلا تتميّزُ بعضُها عن بعضٍ، لأنّ ذاتَ الأشباحِ هي واحدةٌ؛ وأمّا من جانبِ الاضافةِ فتتميّزُ بعضُها عن بعضٍ تمييزًا تقديريًّا، لأنّ تمثالَ الانسانِ ليس هو تمثالَ الفَرسِ من حيثُ أنّ أحدَهما

[illegible]

[illegible]

ينتهي إلى الأوّلِ بنوعٍ، والآخرُ يُضافُ إلى الثّاني بنوعٍ آخر.

المقالةُ السّابعة عشر [السّابعةَ عشْرةَ]
في الصّدقِ والكَذِب

الفصلُ الأوّلُ
في ماهيّةِ الصّدقِ والكَذِب

الصّدقُ هو موافقةُ شيءٍ لشيء، وينقسمُ إلى قسمَين: **الأوّلُ** صدقٌ حقيقيٌّ موجودٌ في ذاتِ الشّيء، وهو أن يكونَ الشّيءُ موافقًا لتمثالِه، كقولِنا: إنّ البيتَ صحيحٌ صادقٌ من حيثُ أنّ عَمارتَه هي موافقةٌ للتّمثالِ الموجودِ في عقلِ المعماريّ. والخلائقُ هي صادقةٌ من حيثُ أنّها مصنوعةٌ من اللّهِ كحسبِ التّمثالِ الموجودِ في العقلِ الالهيّ. وهذا الصّدقُ لا يمتازُ عن ذاتِ الشّيءِ، ولا يوجدُ إلاّ عند وجودِ الشّيء. **الثّاني** صدقٌ عقليٌّ موجودٌ في العقلِ وأفعالِه، وهو أنّ التّعقّلَ يوافقُ لطبيعةِ الأشياءِ المعقولةِ. وبهذا المعنى التّصوّرُ هو صادقٌ، إذا وافقَ لذواتِ الأشياءِ، كقولِنا: إنّ تصوّرَنا الانسانَ والحيوانَ النّاطقَ هو صادقٌ، لأنّ الذي نتصوّرُه هو انسانٌ وحيوانٌ ناطقٌ في ذاتِه. وبأخصّ نوعٍ يُدعى صادقًا الحكمُ والقياسُ كما تبيّن في المنطقِ، كقولِنا: إنّ الانسانَ هو حيوانٌ ناطقٌ. فإنّ هذه القضيّةَ هي صادقةٌ لأنّها موافقةٌ لموضوعِها. وكذلك هذا القياسُ هو صادقٌ: كلُّ إنسانٍ هو حيوانٌ ناطقٌ، زيدٌ هو إنسانٌ، فزيدٌ هو حيوانٌ ناطقٌ، لأنّ القضايا الثلاثة [الثلاث] فيه هي موافقةٌ للمدلول بها. والصّدقُ، بهذا المعنى، لا يتميّزُ عن فعلِ العقل، من حيثُ أنّ الصّدقَ هو إضافةٌ بالقياسِ إلى الموضوع. والاضافةُ من جانبِ الذّاتِ لا تتميّزُ عن المضافِ، وإنْ تميّزتْ عنه بالقياسِ إلى المضافِ إليه. **وإنْ سألتَ:** هل الصّدقُ موجودٌ، **فأجبتُك:** إنّ بعضَ المتقدّمين أثبتوا عدمَ وجودِ الصّدق. ولكنّ البرهانَ على وجودِ الصّدق هو واضحٌ، مُسَلّمًا كان وجودُه أم مسلوبًا: فإنْ سلّمتَ وجودَ الصّدقِ يحصلُ أنّ الصّدقَ موجودٌ. وإذا سلبتَه يحصلُ أنّه موجودٌ أيضًا، لأنّك إذا سلبتَ وجودَ الصّدقِ إمّا أنّك تَصدقُ بقولِك أم لا. فإنْ صدقتَ يحصلُ أنّ هذا الصّدقَ هو موجودٌ: أن [وإنْ] لا يوجدُ صدقٌ. وإذا ما صدقتَ يحصلُ أنّ نقيضَ قولِك هو صادقٌ، وهو أنّ الصّدقَ موجود. **وإنْ سألتَ:** هل يتعدّدُ الصّدقُ على عددِ الأشياءِ والتّعقّلات، **فأجبتُك:** أمّا الصّدقُ الحقيقيُّ فيتعدّدُ على عددِ الأشياءِ الحقيقيّة، لأنّ كلَّ شيءٍ هو صادقٌ بذاتِه من حيثُ أنّه موافقٌ للتّمثالِ الالهيّ الذي يلاحظُ الأشياءَ مثلما هي في ذاتِها. وهذا الصّدقُ الحقيقيُّ قد سمّاه البعضُ صدقًا شاملاً، لأنّه يُطلقُ على كافّةِ الأشياءِ من حيثُ أنّ كلَّ شيءٍ هو موافقٌ لذاته، حتّى أنّ الكذبَ هو صادقٌ لأنّه كذبٌ صادق.

[illegible]

وأمّا الصّدقُ العقليّ، فبالنّسبةِ إلى البشرِ، فيتعدّدُ على عددِ أفعالِ العقلِ، لأنّ الصّدقَ العقليّ هو أنّ العقلَ يعقلُ الأشياءَ مثلما هي في ذاتها.

ولا يناقضُ الصّدقَ التّجرّدُ العقليّ، لأنّ التّجرّدَ العقليّ ليس هو أن يُعقلَ الشّيءُ بخلافِ ما هو في ذاته، ولكنْ هو أن يُعقلَ شيئًا [شيءٌ] منه من دونِ الباقي، مثلما أنّ المرءَ لا يكذبُ إذا بَصُرَ وجهَ الانسانِ وحدَه وما بَصُرَ قدميه؛ يُحصّلُ أنّ الكذبَ وحدَه يناقضُ الصّدقَ.

والكذبُ هو عدمُ موافقةِ شيءٍ لشيء، وينقسمُ إلى قسمَين: **أحدُهما** كذبٌ حقيقيٌّ، وهو أنْ لا يكونَ الشّيءُ موافقًا لتمثالِه، كقولِنا: إذا كانتْ عمارةُ البيتِ غيرَ موافقةٍ للتّمثالِ الموجودِ في عقلِ المعماريّ. **والثّاني** كذبٌ عقليٌّ، وهو أنّ فعلَ العقلِ لا يوافقْ لطبيعةِ الأشياءِ المعقولة، كقولِنا: إنّ الانسانَ هو حجرٌ. وبالمعنى الأوّلِ تتعدّدُ أفرادُ الكذبِ على عددِ الأشياءِ غيرِ الموافقةِ لتمثالِها. وبالمعنى الثّاني يتعدّدُ الكذبُ على عددِ أفعالِ العقل. وأمّا وجودُ الكذبِ فيبانُ **أوّلاً** من أنّ هذا القولَ: إنّ الكذبَ ليس موجود [موجودًا] هو كاذبٌ، **وثانيًا** لأنّ الأشياءَ توجدُ في ذاتِها بخلافِ ما هي في تمثالِ النّاسِ وعقلِهم.

وإنْ سألتَ: ما هي نسبةُ الصّدقِ إلى الكذب، **فأجبتُك:** إنّ البعضَ زعموا أنّ الكذبَ نقيضُ الصّدق، وآخرون قالوا إنّ الصّدقَ يتقابلُ مع الكذبِ بالعدم. وأمّا نحن فنقولُ إنّ الصّدقَ هو مضادُّ الكذب؛ وبيانُه: إنّ النّقيضَ هو إذا كان واحدٌ وجوديًّا والآخرُ غيرَ وجوديّ؛ والعدمُ هو إذا كان واحدٌ وجوديًّا كقولِنا: انسانٌ لا إنسانٌ؛ والآخرُ عدميٌّ، أي غيرُ موجودٍ، مع أنّه قابلٌ أن يوجدَ، كقولِنا: باصرٌ وأعمى؛ والمضادُّ هو إذا كان كلاهما وجوديًّا، كقولِنا: أبيضُ وأسودُ؛ والمضافُ هو إذا أُضيف واحدٌ إلى الآخرِ، كقولِنا: تلميذٌ ومعلّمٌ. والأمرُ ظاهرٌ: إنّ الصّدقَ ليس هو نقيضَ الكذبِ من حيثُ أنّهما كلاهما وجوديّين [كليهما وجوديّان]. وكذلك لا يتقابلان بالعدم، لأنّ كلاهما [كليهما] يضعان شيئًا. ولا يتقابلان بالاضافةِ، لأنّا نعقلُ أحدَهما دون الآخر. فتبقّى أنّهما متقابلان بالتّضادِدِ كمقابلةِ أبيض [الأبيض] والأسود. ونَزيدُ ذلك شرحًا فنقولُ: إنّ الصّدقَ يؤخذُ على أربعةِ أنواعٍ، وكذلك قيس [قِسْ] عن الكذبِ: **أحدهما** [أحدُها] بمعنى الموجودِ المتقابلِ للسّالبِ، وبهذا المعنى لا يتناقضُ مع الكذب، لأنّ النّقيضَين يُمتنعُ رفعُهما معًا، والايجابُ والسّلبُ يمكنُ رفعُهما كما يَبانُ في التّصوّرِ الذي ليس فيه إيجابٌ ولا سَلبٌ. **والثّاني** بمعنى الصّدقِ الشّامل، وبهذا المعنى لا يناقضُ الكذبَ، لأنّ النقيضان [النّقيضين] لا يتّفقان

[illegible]

الحرف الثالث

[illegible]

معًا. والصّدقُ والكذبُ يتّفقان، لأنّ الكذبَ هو كذبٌ صادقٌ حقيقيّ. **والثّالثُ** بمعنى الصّدقِ الوجوديّ، أي دلالةً على الأشياءِ الوجوديّة؛ وبهذا المعنى، الصّدقُ يناقضُ الكذبَ مثلما تناقضُ الأشياءُ لنقيضِها. **والرّابعُ** بمعنى الصّدقِ العقليّ، أي دلالةً على صدقِ القضيّةِ وكذبِها؛ وبهذا المعنى الصّدقُ يناقضُ الكذبَ، لأنّ النقيضان [النّقيضين] لا يجتمعان ولا يرتفعان. والقضيّةُ عن ضرورةٍ هي إمّا صادقةٌ وإمّا كاذبةٌ، ويُمتنعُ أن تكونَ صادقةً وكاذبةً معًا كما يُمتنعُ أنّها لا تكونُ لا صادقةً ولا كاذبة. وإنْ سألتَ: بأيٍّ معنىً الصّدقُ يضاددُ الكذبَ، فأجبتُك: بمعنى أنّهما شيئَين وجوديَّين [شيئان وجوديّان]، لكونِ مِن هذا الجانبِ يمكنُ رفعُهما معًا مثلما يمكنُ رفعُ القضيّةِ الكاذبةِ والصّادقةِ على تقديرِ أنّ المرءَ لا يَنطقُ شيئًا.

الفصلُ الثّاني
هل الصّدقُ هو موجودٌ في اللّه

نقولُ إنّ الصّدقَ هو موجودٌ في اللّه، بل إنّ اللّهَ هو نفسُ الحقّ كما قالَ عزّ قولُه في الاصحاحِ الرّابعَ عشرَ من إنجيلِ يوحنّا: أنا هو الطّريقُ والحقُّ والحياة. **وبيانُه** أنّ الحقَّ إمّا هو وجوديٌّ وإمّا عقليٌّ. فالحقُّ العقليُّ هو أنّ العقلَ يعقلُ الأشياءَ كحسبِ ما هي في ذاتها، وذلك مخصوصٌ باللّهِ، بالحريّ من طريقِ أنّ اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ كحسبما هي في ذاتِها كما مرّ في المقالةِ الخامسةَ عشر [عشرةَ]. وأمّا الحقُّ الوجوديُّ فهو أن يكونَ الشّيءُ في ذاتِه على ما يقضي التّمثالُ الموجودُ في عقلِ الخالق. وهذا الصّدقُ هو مخصوصٌ بالخلائقِ، من حيثُ أنّ الخلائقَ هي موجودةٌ في طبيعتِها كحسبِ الصّورةِ المعقولةِ من اللّه. والحقُّ الوجوديُّ في الخالقِ هو أنّ ذاتَه تعالى تكونُ في طبيعتِها كحسبما تُعقلُ من اللّه. وقد مرّ أنّ اللّه يَعقلُ ذاتَه على ما هي في ذاتِها، وأنّ ذاتَه تعالى هي في ذاتِها على ما تُعقلُ من اللّهِ، وأنّ العقلَ والتّعقّلَ لا يتميّزُ عن اللاهوتِ تمييزًا حقيقيًّا. يُحصّلُ **أوّلاً** أنّ تعقّلَ اللّهِ هو صادقٌ من حيثُ لا يضلُّ في تعريفِ الأشياء، **وثانيًا** أنّ صدقَ اللّهِ لا يتميّزُ عن اللاهوتِ، أعني أنّ اللّهَ ليس هو صادقًا فقط، ولكنْ هو الصّدقُ أيضًا. وبيانُه أنّ اللّهَ إذا عرفَ ذاتَه فلا تتميّزُ فيه الذّاتُ المعروفةُ عن العقلِ العارف. ثمّ إنّ معرفةَ اللّهِ هي قانونُ الصّدقِ من حيثُ أنّ كلَّ الأشياءِ الصّادقةِ إنّما هي صادقةٌ بالموافقةِ للعلمِ الالهيّ.

وإنْ قلتَ: إنّ الصّدقَ ليس هو موجود [موجودًا] في التّعقّلِ الالهيّ، لأنّ الصّدقَ يختصُّ بالجمعِ والمنعِ ما لا يوجدُ في اللّه، فأجبتُك: إنّ الجمعَ والمنعَ هما موجودان في اللّهِ من دونِ التّركيبِ كما مرّ أعلاه.

سؤالٌ أوّلٌ: هل الأشياءُ هي صادقةٌ بالصّدقِ الالهيّ؟ جوابٌ: إنّ الأشياءَ ليست صادقةً بالصّدقِ الالهيّ

[illegible] الجزء [illegible] والمقدم [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] سطحا [illegible] الابعاد
وما [illegible] الزاوية [illegible] الجزء الذي [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] البسيطة [illegible]
[illegible] [illegible] سطحية [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] سطحية [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible].

المقالة الثامنة عشرة

في الزاوية [illegible]

الفصل الاول

في حد الزاوية

الزاوية هي [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible].
والزاوية [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] الزاوية.
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible].
والزاوية [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] الزاوية [illegible] [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible] الزاوية [illegible]
[illegible].

[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] الزاوية. [illegible] الزاوية
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] [illegible].
[illegible] الزاوية زاوية [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
زوايا [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
الزاوية [illegible] [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]

نفسِه، لأنّ الصّدقَ الالهيَّ هو واحدٌ ولا يتعدّدُ، والأشياءُ الصّادقةُ هي كثيرةٌ وتمتازُ عن اللاهوتِ تمييزًا حقيقيًّا، فتبقّى أنّ الأشياءَ هي صادقةٌ بالموافقةِ للصّدقِ الالهيّ، أعني من حيثُ أنّها موجودةٌ في ذاتِها كحسبِ التّمثالِ المعقولِ من اللّه.

سؤالٌ ثانٍ: هل صدقُ الخلائقِ هو أزليٌّ؟ **جوابٌ:** إنّ صدقَ الخلائقِ على اعتبارَين: **أحدُهما** موجودٌ حقيقةً من جانبِ الخلائق، وبهذا المعنى ليس هو أزليًّا من حيثُ أنْ لا شيءَ من الخلائقِ هو أزليٌّ؛ **والآخرُ** موجودٌ حقيقةً من جانبِ الخالق، أعني من حيثُ أنّ الخالقَ يتصوّرُ البرايا كما هي في ذاتِها منذ الأزلِ، وبهذا المعنى هو أزليٌّ، لأنّ معرفةَ اللّهِ هي صادقةٌ أزليًّا، وإنْ كان المعروفُ منها زمانيًّا.

المقالةُ الثّامنة عشر [الثّامنةَ عشْرَةَ]
في إرادةِ اللّه

الفصلَ الأوّلَ
في الارادة

الارادةُ هي قوّةٌ قادرةٌ أن تريدَ شيئًا، كما أنّ العقلَ هو قوّةٌ قادرةٌ أن تعقلَ شيئًا. والارادةُ تُقالُ على نوعَين: **أحدُهما** دلالةً على القوّة، **والثّاني** دلالةً على فعلِ الارادة. وقد مرّ في الطّبيعيّاتِ أنّ فعلَ الارادةِ يمتازُ عن قوّةِ الارادةِ في الخلائق.

والارادةُ تُدعى قوّةً مائلةً، أي قادرةً أن تميلَ إلى شيء. والمَيلُ على قسمَين: **أحدُهما** مَيلٌ أم رغبةٌ حسّاسةٌ كرغبةِ الحيواناتِ والبهائم، **والآخرُ** مَيلٌ أم رغبةٌ ناطقةٌ كرغبةِ الانسانِ والملاك. وهذه الرّغبةُ النّاطقةُ إنّما تقدّرُ معرفةَ الشّيءِ المرغوبِ، لكونِ لا يُرغبُ شيءٌ إنْ لم يُعرفْ سابقًا. ولهذا، قال بعضُ العلماءِ: إنّ المعرفةَ تحرّكُ الارادةَ؛ وقال آخرون: إنّ فعلَ الارادةِ يتقوّمُ عن المعرفةِ مثلما يتركّبُ الانسانُ عن نفسٍ وجسد؛ وقال آخرون: إنّ المعرفةَ منزلتُها عند الارادةِ كمنزلةِ الشّرطِ المطلوبِ، وهذا هو أصحُّ من حيثُ أنّ المعرفةَ ليس لها أن تفعلَ شيئًا في الارادة، ولكنْ لها أن تَعرضَ عليها الموضوعَ فقط. وأمّا فعلُ الارادةِ فهو صادرٌ عن الارادةِ صدورًا كلّيًّا.

وفعلُ الارادةِ إذا تكرّر في الخلائقِ حصلت عنه مَلَكةُ الارادةِ. ومَلَكةُ الارادةِ هي كيفيّةٌ حاصلةٌ عن تكرارِ فعلِ الارادة، لها أن تسهّلَ ذلك الفعلَ بنوعِه.

وقد يُدعى فعلُ الارادةِ إرادةً، كما جاء في الاصحاحِ السّادسِ من إنجيل متّى: تكونُ إرادتُك كما في السّماءِ كذلك على الأرض. هذا معناه: يكونُ فعلُ إرادتك، لأنّ الارادةَ يُمتنعُ أن تُؤخذَ هنا من حيثُ أنّها قوّةٌ. ووجودُ الارادةِ يُعرفُ منّا بالتّبصّرِ في أفعالِها. وأفعالُ الارادةِ على خمسةِ أقسام: **الأوّلُ** الفعلُ، لأنْ إذا رأينا رجلاً عاقلاً قد فعلَ شيئًا نتجنا أنّه يريدُه. **الثّاني** الأمرُ، لأنْ إذا أمر أحدٌ بافتعالِ شيءٍ يدلّ أنّه يريدُه. **الثّالثُ** النّهيُ، لأنّ النّهيَ يشيرُ على أنّ المرءَ لا يريدُ شيئًا. **الرّابعُ** الشّورُ، لأنّ الشّورَ يدلُّ أنّ المرءَ يريدُ شيئًا.

الخارجة المقابلة لها [illegible]
مثل [illegible]

الشكل الثالث

كل الزوايا المجتمعة في المثلث [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible]
[illegible] فالمثلث [illegible]
[illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] فالمثلث [illegible]
الزاوية [illegible]

[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] زاوية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] مجموع الزوايا [illegible] فالمثلث
[illegible]
زاوية [illegible] المثلث [illegible]
[illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المثلث [illegible]
[illegible]
[illegible]
الزاوية [illegible] الزاوية [illegible]
[illegible]
[illegible] الزاوية [illegible] المثلث
[illegible] الزاوية [illegible] المثلث [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الزاوية [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible] المثلث [illegible]
[illegible] الزاوية
[illegible] المثلث [illegible]
[illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] زاوية [illegible] المثلث
[illegible] زاوية [illegible]

الخامسُ المسامحةُ، لأنّ الذي يسامحُ شيئًا يدلُّ أنّه لا يريدُ أن يمنعَه.

الفصلُ الثّاني
هل الارادةُ موجودةٌ في اللّه

اعتراضٌ أوّلُ قال: إنّ الارادةَ ليس [ليست] موجودةً في اللّهِ، لكونِ الارادةِ تُقالُ بالنّسبةِ إلى ما لا يُملكُ، كقولنا: إنّا نريدُ أن يكونَ لنا ما ليس هو لنا، واللّهُ يملكُ كافّةَ الأشياءِ بما أنّه كاملٌ غايةَ الكمالِ ولا يحتاجُ إلى شيء، إذن لا توجدُ الارادةُ في اللّه. **اعتراضٌ ثانٍ:** الارادةُ تحرّكُ المرءَ، واللّهُ لا يتحرّكُ أصلاً، إذن لا توجدُ الارادةُ فيه تعالى.

فنقولُ: إنّ الارادةَ موجودةٌ في اللّه. **وبيانُه أوّلاً** يؤخذُ عن الكتابِ الالهيّ. فقال في المزمورِ الخمسين: أصلِحْ يا ربُّ بمسرّتِك صهيونَ؛ وفي المزمورِ الثّاني والماية: باركوا الرّبَّ يا جميعَ قوّاتِه وخدّامِه العاملين إرادتَه؛ وفي الاصحاحِ السّادسِ من إنجيلِ متّى: تكونُ إرادتُك كما في السّماء كذلك على الأرض؛ وفي الاصحاح السّادس من إنجيل يوحنّا: لأنّي نزلت من السّماءِ ليس لأعملَ بمشيئتي، لكنْ مشيئةَ مَن أرسلني؛ وفي الاصحاحِ الثّاني عشرَ من رسالةِ مار بولص إلى أهلِ رومية: امتحنوا أيّةً هي مشيئةُ اللّه. **وثانيًا**، الذي له عقلٌ له إرادةٌ أيضًا، لأنّ الذي له عقلٌ يَعرفُ ذاتَه ويعرفُ الخيرَ الذي يملكه والخيرَ الذي لا يملكُه. والذي يعرفُ ذلك إنّما يتلذّذُ بما يملكه، ويرغبُ في أن يملكَ ما لم يملكْه. وهذه الأشياءُ تقدّرُ وجودَ الارادةِ كما هو واضحٌ. واللّه هو عاقلٌ كما تبيّنَ أعلاه، إذن اللّهُ له إرادةٌ أيضًا. وإنْ **قلتَ:** إنّ اللّهَ لا يرغبُ في ما لا يملكُه، لأنّه يملكُ كافّةَ الخيراتِ، **فأجبتُك:** ليس هو من تصوّرِ الارادةِ أن يوجدَ خيرٌ غيرُ مُحصَّلٍ، ولكنْ من شأنِها أن ترغبَ في ما تملكُه. وإذا نقصَها شيءٌ من الخيرِ ترغبُ في أن تملكَه. **وثالثًا**، إنّ اللّهَ هو كاملٌ غايةَ الكمالِ، وبالالتزامِ: يحوي سائرَ الأشياءِ التي تدلُّ على كمالٍ محض. ولكنّ الارادةَ هي كمالٌ محضٌ، لأنّ الارادةَ عمومًا هي قوّةٌ قادرةٌ أن ترغب شيئًا، وذلك لا يحوي شيئًا من نقصٍ، إذن الارادةُ هي موجودةٌ في اللّه. **ورابعًا**، وجودُ الارادةِ في اللّهِ يُعرفُ منّا بالتّبصّرِ في أفعالِه تعالى، لأنّه تعالى يأمرُنا بافتعالِ بعضِ الأشياءِ، ويشورُ علينا بتجنّبِ بعضِ الأفعالِ، وينهينا [وينَهانا] عن تكميلِ بعضِ الأمور، ويسامحُ بوجودِ بعضِ الأشياء، ويفعلُ بعضَ المفاعيل. هذا جميعُه يدلُّ أنّ الارادةَ موجودةٌ فيه. **وخامسًا**، لو لم توجدِ الارادةُ في اللّهِ لما فعلَ اللّهُ شيئًا، لأنّ العاقلَ لا يفعلُ شيئًا إلاّ عن الارادةِ، وما كان اللّهُ سعيدًا لأنّ السّعادةَ تقومُ بمعرفةِ ومحبّةِ الخيرِ الأعظم، وكانتِ الخلائقُ النّاطقةُ أكملَ منه، لأنّ الذي له عقلٌ وإرادةٌ هو أكملُ من الذي له عقلٌ وحدَه، ولا يُعتبرُ أنّ العقلَ يكونُ كاملاً غايةَ الكمال، لأنْ يُمتنعُ أنّ العقلَ يكونُ كذلك إذا كان دونَ إرادة. وكيف لا يكونُ اللّهُ ذا إرادةٍ، وهو قد خلَقَها في الملاكِ

[illegible]

والانسان.

جوابُ الأوّل: إنّ الارادةَ عمومًا هي قوّةٌ قادرةٌ أن ترغبَ في الخير، ويتجرّدُ من أن تملكَ الخيرَ أم لا تملُكه. وأمّا الارادةُ المخلوقةُ فتُقالُ بالنّسبةِ إلى محبّةِ الخيرِ الحصوليِّ وبالنّسبةِ إلى رغبةِ الخيرِ غيرِ المحصّل، لأنّ البرايا تملكُ شيئًا من الخيرِ وتُعدمُ شيئًا منه. وأمّا الارادةُ الخالقةُ فإنّما تُقالُ بالقياسِ إلى الخيرِ الحاضرِ الحصوليِّ وحدَه، لأنّ اللّهَ لا ينقصُه شيءٌ من الخير.

جوابُ الثّاني: نقولُ: إنّ الارادةَ تحرّكُ الشخصَ حَسْبما هو قابلٌ أن يتحرّكَ. فأمّا الخلائقُ هي [فهي] قابلةٌ أن تتحرّكَ من عدمِ محبّةِ الخيرِ إلى محبّتِه. وبهذا النّوعِ يُقالُ إنّ الارادةَ تحرّكُ المرءَ من حيثُ أنّ المرءَ يبتدي أن يرغبَ ما لم يرغبْه سابقًا، ويرغبُ ما يرغبُه بفعلٍ متواترٍ ممتازٍ عن ذاته. وأمّا الخالقُ فليس هو قابل [قابلاً] أن يتحرّكَ من عدمِ الكمالِ إلى الكمالِ، وبالالتزام: لا يمكنُ أن يتحرّكَ من عدمِ محبّةِ الخيرِ إلى محبّته، لكونِ اللّهِ هو فعلٌ محضٌ، ويحوي كافّةَ الخيراتِ أبدًا دائمًا، ولا يوجدُ فيه شيءٌ من الحركةِ الحقيقيّةِ التي تدلُّ على انتقالٍ من العدمِ إلى الفعل؛ فتبقّى أنّ الارادةَ الالهيّةَ تحرّكُ اللّهَ. بمعنىً آخر، وهو أنّ اللّهَ يحصّلُ أبدًا دائمًا ذاك الفعلَ الذي هو ممكنٌ أن لا يحصّلَه، كقولِنا: إنّه يريدُ وجودَ العالم ما أمكنَ مطلقًا أن لا يريدَه؛ وقد يأتي تفسيرُه في الفصولِ التّابعة.

الفصلُ الثّالثُ
هل الارادةُ تتميّزُ عن الطّبيعةِ الالهيّة

نقولُ: إنّ الارادةَ الالهيّةَ، من حيثُ ذاتُها، لا تتميّزُ عن الطّبيعةِ الالهيّة، لا تمييزًا حقيقيًّا ولا تمييزًا تقديريًّا. **وبيانُه أوّلاً** أنّ الارادةَ هي من الأوصافِ المطلقةِ الواجبةِ لأنْ تُطلقَ على اللاهوتِ واجبًا، ولا تحوي، من حيثُ ذاتُها، شيئًا من الاضافة، لا إلى الخلائقِ ولا إلى الأقانيمِ الالهيّة. وقد مرَّ في المقالةِ الرّابعة أنّ الأوصافَ الواجبةَ المطلقةَ لا تتميّزُ عن الذّاتِ الالهيّةِ بشيءٍ من التّمييزِ الحقيقيِّ والتّقديريّ، ولذلك تنادي الكنيسةُ المقدّسةُ مع جمهورِ العلماء أنّ اللّهَ هو واحدٌ وقوّةٌ واحدةٌ وعقلٌ واحدٌ ومشيئةٌ واحدة، لأنّ هذه الأوصافَ بأجمعِها إنّما يُطلقُ عليها جميعُ ما يُطلقُ على اللاهوتِ، أعني الوحدانيّةَ والبساطةَ وعدمَ التّعدّد. **وثانيًا**، لو كانتِ الارادةُ ممتازةً عن اللاهوتِ تمييزًا حقيقيًّا لَحصلَ **أوّلاً** أنّها مخلوقةٌ، لأنّ جميعَ ما يمتازُ حقيقةً عن الخالقِ هو مخلوقٌ، إذ لا يوجدُ وسيطٌ بين الخالقِ والخليقة؛ **وثانيًا**، إنّ اللاهوتَ مركّبٌ عن أشياءَ ممتازةٍ عنه، وهذا مُحالٌ. **وثالثًا**، لو كانتِ الارادةُ ممتازةً عن

الخطوط [illegible] لا [illegible]
الزاويه [illegible] الخطوط [illegible]
[illegible]
[illegible] الزاوية
[illegible] الخطوط [illegible]
الزاويه [illegible]
[illegible] الخطوط [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
من الزاويه و الخطوط [illegible]
[illegible] الزاويه [illegible] الخطوط .
[illegible] الزاويه [illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] الزاويه
[illegible]
[illegible] .

الفصل الثالث

[illegible] الزاويه [illegible]
الزاويه .

[illegible] الزاويه [illegible]
الزاويه . [illegible] الزاويه [illegible]
الزاويه [illegible]
[illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible]

[illegible] الخطوط [illegible]
[illegible]
[illegible] الزاويه [illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] الخطوط [illegible]
[illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible] الزاويه [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الزاويه [illegible] الخطوط [illegible]
[illegible]

اللاهوتِ تمييزًا تقديريًّا لأُطلقَ على الارادةِ ما لا يُطلقُ على اللاهوتِ خلوًّا عن فعلِ العقل من دونِ تمييزٍ حقيقيّ؛ وهذا مُحالٌ، لكونِ جميعِ ما يُقالُ على الارادةِ إنّما يُقالُ على اللاهوتِ، إذا اعتبرنا الارادةَ من حيثُ ذاتُها. وبعدَه، التّمييزُ التّقديريُّ لا يوضعُ في اللاهوتِ، إلاّ بين الطّبيعةِ والأقانيم، وبين ذاتِ الأوصافِ الممكنةِ وإضافتِها إلى المخلوقاتِ، كما تبيّن أعلاه. فتبقّى أنّه لا يوجدُ بين الارادةِ واللاهوت إلاّ تمييزُ العقلِ، لكونِ يمكنُ أن نعقلَ الارادةَ خلوًّا عن اللاهوت، إذِ الارادةُ نعقلُها بالاضافةِ إلى أشياءَ ما لا نَعقلُ الطّبيعةَ الالهيّةَ بالاضافةِ إليها؛ وهذا الأمرُ واضحٌ، ولا نَزيدُه شرحًا هربًا من الاطالة.

الفصلُ الرّابعُ
هل فعلَ الارادةِ يتميّزُ عن الارادة

اعتراضٌ أوّلُ قال: إنّ "فعلَ" يتميّزُ عن الارادة، لأنّ الارادةَ هي قوّةٌ، وفعلُ الارادةِ هو فعلٌ، والفعلُ يتميّزُ عن القوّة.

اعتراضٌ ثانٍ: الارادةُ هي واجبةُ الوجود، وفعلُ الارادةِ هو ممكنُ الوجود، لأنّ فعلَ إرادةِ وجودِ العالمِ قد أمكنَ مطلقًا أن لا يوجدَ في اللّه، والواجبُ والممكنُ يمتازان.

فنقولُ: إنّ فعلَ الارادةِ ممكنٌ اعتبارُه على نوعَين: **أحدُهما** من حيثُ ذاتُه، وبهذا المعنى لا يمتازُ عن الطّبيعةِ الالهيّة بشيءٍ من التّمييزِ الحقيقيِّ والتّقديريّ، لأنّ ذاتَ فعلِ الارادةِ هي الارادةُ، والارادةُ هي واحدٌ مع اللاهوتِ وحدانيّةً خائبةً من تمييزٍ حقيقيٍّ وتقديريّ، كما مرّ. **والثّاني** من حيثُ الاضافةُ إلى الأشياءِ المرادة، أي إلى الموضوعِ المرغوب، وذلك على صنفَين: **أحدُهما** بالاضافةِ إلى اللّهِ، أعني من حيثُ أنّ اللّهَ يحبُّ ذاتَه. وبهذا المعنى هو واحدٌ في اللّهِ: الارادةُ والذّاتُ والمريدُ والمرادُ وفعلُ الارادة. ولا يوجدُ بين الأشياءِ المذكورةِ شيءٌ من التّمييزِ الحقيقيِّ والتّقديريّ، وذلك أنّ اللّهَ يريدُ ذاتَها ويحبُّها محبّةً وإرادةً واجبةً ضروريّةً أزليّة. ولا يُطلقُ على الارادةِ ما لا يُطلقُ على فعلِ الارادةِ بالنّوعِ المذكور، **والآخر** بالاضافة إلى المخلوقاتِ، أعني من حيثُ أنّ اللّهَ يريدُ الخلائقَ ويحبُّها. وبهذا المعنى نقولُ **أوّلاً:** إنّ فعلَ الارادةِ لا يتميّزُ تمييزًا حقيقيًّا عن الارادةِ واللاهوت؛ **وبيانُه** أنّ جميعَ ما يمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن الارادةِ، يمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن الطّبيعةِ الالهيّة أيضًا، من حيثُ أنّ الارادةَ هي واحدٌ مع الذّاتِ الالهيّةِ وحدانيّةً خائبةً عن التّمييزِ الحقيقيِّ والتّقديريّ كما مرّ. والذي يمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن شيءٍ، لا يمتازُ عن غيره، لا تمييزًا حقيقيًّا ولا تقديريًّا، فيمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن ذلك الشّيءِ. وجميعُ ما يمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن الطّبيعةِ الالهيّة، فهو مخلوقٌ، إذ لا يوجدُ وسيطٌ بين الخالقِ والمخلوق. يُحصّلُ أنّ فعلَ الارادةِ، لو تميّزَ عن اللاهوتِ تمييزًا حقيقيًّا لكان مخلوقًا. ولكنّ التّاليَ

[illegible]

الفصل الخامس

[illegible]

الفصل السادس

[illegible]

محالٌ، فالمقدّمُ محالٌ. **دليلٌ آخرُ:** يُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ شيئًا بفعلٍ ممتازٍ عنه تمييزًا حقيقيًّا، وإلاّ لكانَ في اللّهِ تركيبٌ، وما كان بسيطًا غايةَ البساطة، وما كان كاملاً بذاتِه، ولكنِ احتاجَ إلى شيءٍ ممتازٍ عنه ليفعلَ به فعلَ إرادته، وهذا محالٌ. وكما أنّ التّعقّلَ لا يتميّزُ عن العقلِ ولا عن اللاهوتِ تمييزًا حقيقيًّا، وهكذا فعلُ الارادةِ لا يتميّزُ تمييزًا حقيقيًّا لا عن الارادةِ ولا عن اللاهوت. ونقولُ **ثانيًا:** إنّ فعلَ الارادةِ يتميّزُ تمييزًا تقديريًّا عن الارادةِ واللاهوت كحسبِ الاعتبارِ المذكور، أعني بالاضافةِ إلى المخلوقاتِ المرادةِ من اللّه. وبيانُه أنّ الذي خلوًّا [خلوّ] عن الوهمِ يُطلقُ عليه في ذاتِه شيءٌ ما لا يُطلقُ على غيره، فيمتازُ عنه تمييزًا تقديريًّا على تقديرِ أنّه لا يمتازُ عنه تمييزًا حقيقيًّا كما تبيّنَ في المقالةِ الرّابعة. وفعلُ الارادةِ الالهيّةِ يُطلقُ عليه، خلوًّا عن وهمِنا، ما لا يُطلقُ على الارادةِ مع عدمِ التّمييزِ الحقيقيّ، لكونِ الارادةِ هي واجبةُ الوجودِ. وفعلُ الارادةِ هو ممكنُ الوجودِ من حيثُ أنّ اللّهَ كان قادرًا مطلقًا أن لا يريدَ الأشياءَ التي قد أرادها، وبالالتزام: كان ممكنًا أن لا يوجدَ في اللّهِ فعلُ الارادةِ الذي قد وُجد فيه. يُحصّلُ أنّ فعلَ الارادةِ يمتازُ عن الارادةِ تمييزًا تقديريًّا. والذي يمتازُ تمييزًا تقديريًّا عن الارادةِ يمتازُ تمييزًا تقديريًّا عن الطّبيعةِ الالهيّة أيضًا كما هو واضحٌ. إذن، فعلُ الارادةِ يمتازُ تمييزًا تقديريًّا عن الذّاتِ الالهيّة، وبهذا استبانَ حلُّ الاعتراض.

الفصلُ الخامسُ
هل مَلَكةُ الارادةِ هي موجودةٌ في اللّه

إنّ المَلَكة الاراديّةَ قسمان: **الأوّل** مَلَكةٌ حصوليّةٌ، وهي قوّةٌ حاصلةٌ في الارادةِ عن تكرارِ أفعالِها، لها أن تميّلَ الارادةَ إلى إعادةِ تلك الأفعالِ بالنّوع. **والثّاني** مَلَكةٌ حضوريّةٌ أم طبيعيّةٌ، وهي قوّةٌ مغروسةٌ في الارادةِ بالنّسبةِ إلى تسهيلِ أفعالِها.

فنقولُ: إنّ المَلَكةَ الاراديّةَ لا يجوزُ إطلاقُها على اللّه. وبيانُه أنّ المَلَكَةَ كيفما اتّفقتْ هي كيفيّةٌ مسهّلةٌ لفعل الارادة، وذلك لا محلَّ له في اللاهوتِ، وبالأوفر: إنّ اللّهَ يريدُ الأشياءَ بذاتِه، بسهولةٍ غيرِ موصوفةٍ، ولا يحتاجُ إلى مَن يسهّلُ له أفعالَه؛ وقد تبيّن ذلك في الفصلِ السّادسِ من المقالةِ الرابعة عشر [الرّابعةَ عَشْرةَ].

الفصلُ السّادسُ
هل اللّهُ يريدُ ذاتَه

نقولُ: إنّ الارادةَ تنتهي إلى الخير، وذلك أنّ جميعَ ما تلاحظُه الارادةُ هو خيرٌ إمّا حقيقيٌّ وإمّا وهميٌّ. والخيرُ على قسمَين: **أحدُهما** خيرٌ حاضرٌ، وهو الذي يحصّلُه المرءُ، كقولِنا: ذاتُه ومالُه؛ **والآخرُ** خيرٌ غائبٌ، وهو الذي يرغبُ المرءُ في أن يحصّلَه. والخيرُ الحاضرُ إمّا هو داخلٌ، كقولِنا: وجودُ الشّيءِ وذاتُه وخواصُّه، وذلك يُرغبُ، أي يُحبُّ لأنّه موجودٌ؛ وإمّا هو خارجٌ، كقولِنا: المالُ

[illegible]

[illegible]

والمقتنى وسائرُ الأشياءِ التي تمتازُ عن الشّيءِ تمييزًا حقيقيًّا، وذلك يُرغبُ أيضًا من حيثُ أنّه موجودٌ. وأمّا الخيرُ الغائبُ فلا يُقصدُ من حيثُ أنّه موجودٌ، ولكنْ إنّما يُقصدُ لكي يوجدَ، كقولِنا: إنّ المرءَ العائشَ يحبُّ خلاصَه الذي يُقصدُ أنّه يوجدُ بعد مماتِه.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يريدُ ذاتَه شوقًا طبيعيًّا من حيثُ أنّه يستريحُ في ذاته، وذلك أنّ الذّاتَ الالهيّةَ هي خيرٌ محضٌ موجودٌ بالفعلِ أبدًا دائمًا. والارادةُ الالهيّةُ من حيثُ أنّها خيرٌ محضٌ غيرُ متناهٍ لا تقتنعُ إلاّ باقتناءِ الخيرِ المحضِ، أي الذّات الالهيّة. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ يريدُ ذاتَه، أي يحبُّها ويستريحُ بها من حيثُ أنّها خيرٌ حاضرٌ، وليس من حيثُ أنّها خيرٌ غائب.

الفصلُ السّابعُ
هل يريدُ اللّهُ ذاتَه بذاتِه

اعتراضٌ أوّلُ قال: ليس يريدُ اللّهُ ذاتَه بذاتِه، لكونِ لو أرادَ اللّهُ ذاتَه بذاتِه لأرادَ ذاتَه بعقلِه، من حيثُ أنّ العقلَ الالهيَّ لا يتميّزُ عن ذاتِ اللّهِ بشيءٍ من التّمييزِ الحقيقيِّ والتّقديريّ. ولكنْ لا يريدُ اللّهُ ذاتَه بعقلِه، وإلاّ لَعقلَ ذاتَه بإرادته، وهذا محالٌ. إذن لا يريدُ اللّهُ ذاتَه بذاتِه. **اعتراضٌ ثانٍ:** لا بدَّ من وجودِ التّمييزِ بين المرادِ والمريدِ والمرادِ به، إذن لا يريدُ اللّهُ ذاتَه بذاتِه.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يريدُ ذاتَه بذاتِه. **وبيانُه** أنّه قد مرَّ أنّ الارادةَ هي واحدٌ مع الذّاتِ الالهيّةِ وحدانيّةً خائبةً عن التّمييزِ الحقيقيِّ والتّقديريّ، وأنّ فعلَ الارادةِ الالهيّةِ لا يمتازُ بشيءٍ من التّمييزَين المذكورَين عن الارادةِ، ولا عن الطّبيعةِ الالهيّة. يُحصّلُ أنّه يريدُ ذاتَه بذاته، لأنّه يريدُ ذاتَه بفعلِ الارادةِ، الذي هو واحدٌ مع ذاتِه وحدانيّةً خائبةً من التّمييزَين المذكورَين. يُنتجُ أنّه لا يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ ولا تقديريٌّ بين الارادةِ والمريدِ والمرادِ والمرادِ به في اللاهوت. ونَزيدُ ذلك شرحًا، **فنقولُ:** إنّ في البشرِ الارادةَ تمتازُ عن فعلِها، وفعلُ الارادةِ يمتازُ عن الموضوعِ المرادِ تمييزًا حقيقيًّا، لأنّ أفعالَ البشرِ، لازمةً كانت أم متعدّيةً، فهي عرضيّةٌ أبدًا دائمًا، وبالالتزام: لا يريدُ المرءُ ذاتَه بذاتِه، ولكنْ إنّما يريدُ ذاتَه بفعلِ الارادةِ الممتازةِ عن ذاته. وأمّا في اللّهِ فالارادةُ لا تتميّزُ عن فعلِها، ولا فعلُ الارادةِ يتميّزُ عن اللاهوتِ المرادِ، لا تمييزًا حقيقيًّا ولا تمييزًا تقديريًّا، لأنّ أفعالَه تعالى هي جوهريّةٌ، وبالالتزام: لا يريدُ اللّهُ ذاتَه، لأنّه لا يحبُّ ذاتَه إلاّ بفعلِ الارادةِ، الذي لا يمتازُ عن ذاتِه.

جوابُ الاعتراضِ الأوّلِ: نقولُ إنّا، إذا تكلّمنا عن العقلِ والارادةِ كحسبما هما في ذاتِهما، فيجوزُ القولُ: إنّ العقلَ يعقلُ ذاتَه بالارادةِ، تريدُ ذاتَها بالعقلِ، من حيثُ أنّ العقلَ والارادة، بالاعتبارِ المذكورِ، لا يتميّزان بعضُهما عن بعضٍ بشيءٍ من

[illegible]

الفصل الخامس

[illegible]

التّمييزِ الحقيقيُّ والتّقديريّ، وبالالتزام: يُطلقُ على أحدِهما ما يُطلقُ على الآخرِ. ومثلما يجوزُ القولُ: إنّ العقلَ يعقلُ ذاتَه بذاته، أي بذاتِ العقل، هكذا يجوزُ القولُ: إنّ العقلَ يعقلُ ذاتَه بالارادةِ التي هي ذاتُ العقل. ومثلما يجوزُ القولُ: إنّ الارادةَ تريدُ ذاتَها بذاتِها، أي بذاتِ الارادة، هكذا يجوزُ أن يُقالَ: إنّ الارادةَ تريدُ ذاتَها بالعقلِ الذي هو مع ذاتِ الارادة؛ ومثالُه في العقلِ والارادةِ البشريّةِ، وفي الحيوانِ والنّاطقِ بالنّسبةِ إلى الانسانِ، إذا اعتبرناها خلوًا عن فعلِ الوهمِ حَسْبما هما في ذاتِهما. وأمّا إذا اعتبرنا العقلَ والارادةَ الالهيّةَ، كحسبما يمتازان بعضُهما عن بعضٍ تمييزًا وهميًّا، فلا يجوزُ أن يُقالَ: إنّ العقلَ عقلٌ بالارادة، ولا أنّ الارادةَ تريدُ بالعقلِ، مثلما لا يجوزُ القولُ بالاعتبارِ المذكورِ: إنّ الحيوانَ ينطقُ، ولا أنّ النّاطقَ يُحسُّ.

جوابُ الاعتراضِ الثّاني: أمّا في الخلائقِ لا [فلا] بدَّ من وجودِ التّمييزِ الحقيقيّ بين المريدِ وبين فعلِ الارادة، لكونِ فعلِ الارادةِ هو فعلٌ عرضيٌّ بالقياسِ إلى المرء. وأمّا في الخالقِ فلا يمكنُ أن يوجدَ هذا التّمييزُ بين المريدِ وبين فعلِ الارادةِ، من طريقِ أنّ فعلَ الارادةِ ليس هو عرضيًّا بالنّسبةِ إلى اللّه تعالى. وأمّا قولُه: لا بدَّ من وجودِ التّمييزِ بين المريدِ والمرادِ، فهو كذبٌ واضح، لأنّه يمكنُ أنّ المريدَ يريدُ، أي يحبُّ ذاتَه، مثلما يمكنُ أنّه يعقلُ ذاتَه؛ والأمرُ ظاهرٌ: إنّ المريدَ والمرادَ لا يمتازان بالاعتبارِ المذكورِ، مثلما لا يمتازان العاقلُ والمعقول.

الفصلُ الثّامنُ
هل اللّهُ يريدُ ذاتَه عن ضرورة

اعتراضٌ أوّلُ قال: لا يريدُ اللّهُ ذاتَه عن ضرورةٍ، لأنّ إرادةَ اللّهِ هي كاملةٌ بلا منتهى، ويُمتنعُ أن توجدَ إرادةٌ أكملُ منها؛ والارادةُ التي تريدُ موضوعَها، من دونِ ضرورةٍ، هي أكملُ من الارادةِ التي تريدُه عن ضرورة.

اعتراضٌ ثانٍ: اللّهُ هو مستولٍ على ذاتِه كما سيأتي، والذي هو مستولٍ على ذاته لا يشاءُ شيئًا عن ضرورةٍ، إذن لا يريدُ اللّهُ ذاتَه عن ضرورةٍ.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يريدُ ذاتَه عن ضرورة؛ **وبيانُه** أنّ الصلاحَ الالهيَّ هو موضوعُ الارادةِ الالهيّةِ الخاصّ. واللّهُ يريدُ صلاحَه مطلقًا وعن ضرورةٍ، وذلك أنّ اللّهَ يريدُ ذاتَه بذاتِه كما مرّ. وفعلُ الارادةِ لا يمتازُ عن ذاتِه بشيءٍ من التّمييزِ، وذاتُه هي ضروريّةٌ واجبةُ الوجودِ. يُحصّلُ أنّه يريدُ ذاتَه عن ضرورة.

جوابُ الأوّلِ: نقولُ: إنّ الارادةَ يمكنُ أنّا نعتبرُ كمالَها على نوعَين: **أحدُهما** من جانبِ ذاتِها، وبهذا المعنى

[illegible]

الارادةُ الالهيّةُ لا تمتازُ عن اللاهوتِ، وبالالتزام: هي أكملُ من سائرِ الأشياء. **والثّاني** من جانبِ الموضوع، وبهذا المعنى أيضًا الارادةُ الالهيّةُ هي أكملُ من سائرِ الأشياءِ من حيثُ أنّها تلاحظُ اللاهوتَ كاملاً، وبالنّسبةِ إلى اللاهوتِ تلاحظُ كافّةَ الأشياء. وأمّا قولُه إنّ الارادةَ التي تريدُ من دونِ ضرورةٍ هي أكملُ من الارادةِ التي تريدُ عن ضرورةٍ، فلا يَصحُّ إلاّ بالقياسِ إلى الأشياءِ الواقعةِ تحت استيلاءِ الاختيار، واللّهُ ليس له استيلاءُ الاختيارِ بالنّسبةِ إلى محبّةِ ذاتِه، لأنّه يحبُّ ذاتَه محبّةً طبيعيّةً ضروريّةً.

جوابُ الثّاني: استيلاءُ الاختيارِ الالهيِّ إنّما هو بالنّسبةِ إلى الأفعالِ المتعدّيةِ كمثلِ تكوينِ العالمِ وحفظِه، وليس هو بالنّسبةِ إلى الأفعالِ اللازمةِ كمثلِ معرفةِ ومحبّةِ ذاتِه.

الفصلُ التّاسعُ
هل اللّهُ يريدُ ذاتَه لأجلِ ذاته

إنّ العاقلَ لا يريدُ شيئًا إلاّ لأجلِ غاية. هذا معناه أنّ المرءَ إذا أراد شيئًا فاستفهمتَه: لماذا يريدُ ذلك الشّيءِ، فيجيبكَ: لأجلِ هذه أم تلك النّهاية.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يريدُ ذاتَه لأجلِ ذاته، أي لأجلِ صلاحِه غيرِ المتناهي الذي هو واحدٌ مع ذاتِه. **وبيانُه** أنّ اللّهَ يُمتنعُ أن يوجّهَ أفعالَه إلى غايةٍ أخرويّةٍ ممتازةٍ عنه، لأنّه يريدُ ذاتَه عن ضرورةٍ كما مرّ. ولو وجّه أفعالَه إلى غايةٍ أخرويّةٍ ممتازةٍ عنه لَوجّه ذلك عن ضرورةٍ، وبالالتزام: لا يحتاجُ إلى غايةٍ أخرى ممتازةٍ عنه، وهذا محالٌ. يُحصّلُ أنّه تعالى هو نهايةٌ أخرويّةٌ لذاتِه، وبالمتابعة: يريدُ ذاتَه لأجلِ ذاته. ونَزيدُ ذلك شرحًا فنقولُ: إنّ الغايةَ صنفان: **أحدُهما** غايةٌ داخلةٌ، وهي غيرُ ممتازةٍ عن الفاعل، كقولنا: إذا فعلَ شيئًا لأجلِ ذاتِه. وبهذا المعنى: اللّهُ يريدُ ذاتَه لأجلِ ذاته. **والثّاني** غايةٌ خارجةٌ، وهي ممتازةٌ عن الفاعلِ، كقولنا: إذا فعلَ شيئًا لأجلِ غيرِه، وذلك على صنفَين: **أحدُهما** غايةٌ خارجةٌ أخرويّةٌ، كقولنا: إذا فعلَ المرءُ شيئًا لأجلِ غيرِه ولم يوجّهْ ذلك إلى شيءٍ آخرَ؛ **والثّاني** غايةٌ خارجةٌ متوسطةٌ، وهي التي تتوجّهُ إلى شيءٍ آخرَ، كقولِنا: إذا فعلَ المرءُ شيئًا لأجلِ غيرِه ووجّهَ ذلك إلى ذاتِه. فنقولُ إنّ اللّهَ يحبُّ ذاتَه لأجلِ ذاتِه بالمعنى الأوّل، أي بمعنى أنّ ذاتَه هي غايةٌ داخلةٌ لارادتِه تعالى. ويُمتنعُ أن يحبَّ ذاتَه بالمعنى الثّاني، أي بمعنى أن يوجّهَ محبّةَ ذاتِه إلى غيرِه كما إلى غايةٍ أخرويّةٍ أم متوسطةٍ، لكونِ اللّهِ هو مبدأٌ ونهايةٌ أخرويّةٌ لسائرِ الأشياء.

الفصلُ العاشرُ
هل اللّهُ يريدُ شيئًا سواه

اعتراضٌ أوّلُ قال: إنّ اللّهَ لا يريدُ ما عداه من الأشياءِ، لكونِ الارادةِ الالهيّةِ هي ذاتُ اللّهِ، وذاتُ اللّهِ ليس [ليست] هي شيئًا آخرَ سواه، إذن لا يريدُ اللّهُ شيئًا آخرَ سواه.

اعتراضٌ ثانٍ: المرادُ هو الذي يحرّكُ الارادةَ، وإرادةُ اللّهِ لا تتحرّكُ عن أشياءَ مخلوقةٍ، إذن لا يريدُ اللّهُ شيئًا سواه.

اعتراضٌ ثالثٌ: الذي يكتفي بشيءٍ

[illegible]

مرادٍ لا يريدُ شيئًا آخرَ سواه، واللّهُ يكتفي بذاتِه، إذن لا يريدُ شيئًا آخرَ سواها.

اعتراضٌ رابعٌ: فعلُ الارادةِ يتعدّدُ كحسبِ تعدّدِ الأشياءِ المرادة، ويُمتنعُ أنَ يتعدّدَ فعلُ الارادةِ الالهيّة، إذن يُمتنعُ أنّ فعلَ الارادةِ الالهيّةِ يلاحظُ شيئًا آخرَ سوى اللّه.

فنقولُ: إنّ اللّهَ لا يريدُ ذاتَه فقط، بل وسائرَ الأشياءِ سواه؛ **وبيانُه أوّلاً**، كما جاء في الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من سفرِ الحكمة: تحبُّ الموجوداتِ كلَّها ولا تُبغضُ شيئًا ممّا خلقتَ، ولستَ بغضتَ شيئًا لَما كنتَ خلقته، وكيف كان يثبتُ شيءٌ إنْ لم تشأ أنت؛ وفي الاصحاحِ الرّابعِ من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ تسالونيقيّة: فإنّها هذه إرادةُ اللّهِ، أي طهارتُكم؛ وفي الاصحاحِ الثّاني من الرّسالةِ الأولى إلى طيموتاوس: اللّهُ مخلّصُنا الذي يحبُّ أن يخلّصَ جميعَ النّاسِ ويُقبلوا إلى معرفةِ الحقّ. ولو لم يريد [يُردِ] اللّهُ الأشياءَ الموجودةَ لما وُجدت، ولو لم يسامحْ بوجودِ الشّرورِ لما كان شيئًا [شيءٌ] من الشّرورِ موجودًا. ولو لم يُردِ اللّهُ أن نفعلَ الفضائلَ لما أمرَنا بافتعالِها، ولو لم يُردْ أن نجتنّبَ الرذائلَ لما نهانا عن رياضتِها.

البيانُ الثّاني: إنّ الخيرَ لا يحوي ميلاً طبيعيًّا بالنّسبةِ إلى محبّةِ ذاتِه فقط، ولكنْ بالنّسبةِ إلى محبّةِ غيرِه أيضًا؛ وبيانُه أنّ الخيرَ له أن يُفيضَ صلاحَه على الغيرِ حسبَ الامكانِ، لأنّ هذا يختصُّ بتصوّرِ الصّلاحِ أن يُشاركَ بصلاحِه سائرَ الأشياءِ لكونِ كلٍّ فاعلٍ من حيثُ أنّه موجودٌ بالفعلِ وكاملٌ يَصنعُ شبيهَه. فإنْ كانتِ الأشياءُ الطّبيعيّةُ، من حيثُ أنّها كاملةٌ، تشاركُ صلاحَها مع الغيرِ، فكم بالأوفرِ يختصُّ بالارادةِ الالهيّة أن تشاركَ صلاحَها مع الخلائقِ حسبِ الامكان. ومن هذا القبيلِ يريدُ اللّهُ ذاتَه وغيرَه: وأمّا ذاتُه فيريدُها كالغايةِ، وأمّا الخلائقُ فيريدُها بالنّسبةِ إلى ذاته. **وإنْ سألتَ:** كيف يختصُّ بالارادةِ الالهيّةِ أن تشاركَ غيرَها بصلاحِها حسبَ الامكان، **فأجبتُك:** هذا ليس معناه أنّ اللّهَ يشاركُ غيرَه بصلاحِه على كلِّ نوعٍ ممكنٍ، لأنّه ممكنٌ أن يخلقَ أشياءَ أكملَ ممّا خلقَ، مع أنّه تعالى لا يلتزمُ إلى تكوينِها. ولكنْ، معناه أن يشاركَ بعضَ الخلائقِ بصلاحِه ببعضِ النّوعِ كحسبِ إرادتِه، وذلك أنّ المشاركةَ بالكمالِ والصّلاحِ هي على نوعَين: **أحدُهما** مشاركةٌ ضروريّةٌ طبيعيّةٌ داخلةٌ، وهي التي يشاركُ بها اللّهُ غيرَه بكلِّ كمالِه وصلاحِه، وبها يلدُ الآبُ الابنَ وينبثقُ الرّوحُ القدسُ عن الآبِ والابن. **والثّاني** مشاركةٌ إراديّةٌ خارجةٌ، وهي التي يشاركُ بها اللّهُ غيرَه في بعضِ صلاحِه، أي بعضِ الكمالِ المتشابهِ بصلاحِه. وبهذا المعنى يشاركُ اللّهُ الخلائقَ بصلاحِه وكمالِه.

[illegible]

جوابُ الاعتراضِ الأوّل: نقولُ إنّ إرادةَ اللّهِ هي وجودُه تعالى وذاتُه من جانبِ ذاتِها، أي كحسبِ ذاتِ الارادة، وتتميّزُ عن الارادةِ تمييزًا تقديريًّا من جانبِ الاضافة، أي كحسبِ اختلافِ الاستدلال، لأنّ ذاتَ اللّهِ لا تحوي القابليّةَ مع أحدٍ كما يحوي القولُ: اللّهُ يريدُ. يُحصّلُ أنّ اللّهَ، ولو ما كان شيئًا آخرَ سواه، ولكنّه يريد شيئًا آخرَ سواه.

جوابُ الثّاني: الذي يحرّكُ الارادةَ إنّما هي [هو] الغايةُ التي يتوجّهُ إليها شيءٌ. وبيانُ ذلك في الأشياءِ التي لا تُقصدُ إلاّ من أجلِ الغايةِ، كقولنا: إنّ الأدويةَ المُرّةَ لا تُقصدُ لأجلِ ذاتِها، بل لأجلِ الشّفاء. وخلافُ ذلك في الأشياءِ التي تُقصدُ لأجلِ ذاتِها ولأجلِ الغايةِ معًا، كما يبانُ في الأدويةِ الحلوةِ التي تُقصدُ لأجلِ ذاتِها ولأجلِ الشّفاءِ معًا. وأمّا اللّهُ فلا يريدُ الخلائقَ لأجلِ ذاتِها، ولكنْ لأجلِ ذاتِه تعالى. يُحصّلُ أنّه لا يتحرّكُ من الخلائق، ولكنْ من ذاتِه.

جوابُ الثّالثِ: قولُه إنّ اللّهَ يكتفي بذاتِه لا يدلُّ أنّه لا يريدُ سوى ذاتِه، ولكنْ يدلُّ أنّه لا يريدُ شيئًا إلاّ لأجلِ ذاتِه، كمثلِ قولِنا: إنّ العقلَ الالهيَّ يكتفي بمعرفةِ اللاهوتِ، فلا يدلُّ أنّه لا يعقلُ شيئًا سوى اللاهوتِ، ولكنْ يدلُّ أنّ جميعَ ما يعقلُه إنّما يعقلُه بالقياسِ إلى اللاهوت.

جوابُ الرّابعِ: مثلما يعقلُ اللّهُ كافّةَ الأشياءِ بتعقّلٍ واحد، هكذا يريدُ سائرَ الأشياءِ بإرادةٍ واحدة. **جوابٌ آخرُ:** في البشرِ يتعدّدُ فعلُ الارادةِ من حيثُ أنّه ممتازٌ عن الارادةِ تمييزًا حقيقيًّا، وأمّا في اللّهِ فلا يتعدّدُ من طريقِ أنّه لا يتميّزُ عن الارادةِ الالهيّةِ تمييزًا حقيقيًّا.

الفصلُ الحاديَ عشرَ
هل اللّهُ يريدُ سائرَ الأشياءِ لأجلِ ذاتِه

اعتراضٌ أوّلُ قال: إنّ اللّهَ لا يريدُ سائرَ الأشياءِ لأجلِ ذاته، لأنْ توجدُ بعضُ الأشياءِ يريدُها اللّهُ لأجلِ ذاتِها كمثلِ الأعمالِ الصّالحة، وتوجدُ بعضُ الأشياءِ يُمتنعُ أن يريدَها اللّهُ لأجلِ ذاتِه كمثلِ مسامحةٍ وجودِ الخطأ.
اعتراضٌ ثانٍ: لو أراد اللّهُ سائرَ الأشياءِ لأجلِ ذاتِه، لأرادَ ذاتَه أكثرَ من سائرِ الأشياءِ لكونِ الذي يُرادُ من أجلِه شيءٌ فهو يُرادُ أكثرَ من ذلك الشّيءِ، كما يبانُ في مَن يريدُ الدّواءَ لأجلِ الشّفاءِ، فإنّه يرغبُ في الشّفاءِ أكثرَ من الدّواءِ، ولكنْ يُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ ذاتَه أكثرَ من سائرِ الأشياءِ، لأنّه بإرادةٍ واحدةٍ يريدُ ذاتَه ويريدُ سائرَ الأشياءِ معًا، إذن لا يريدُ اللّهُ سائرَ الأشياءِ لأجلِ ذاتِه.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يريدُ سائرَ الأشياءِ لأجلِ ذاتِه، كما جاء في الاصحاحِ السّادسِ والثّلاثين من نبوءةِ حزقيال: لستُ أصنعُ أنا لسببكم يا بيتَ اسرائيل، بل لسببِ اسمي القدّوس. **وبيانُه** أنّ الذي يريدُ شيئًا، إنّما يريدُه لأجلِ غايةٍ، إذا كان عاقلاً. واللّهُ لا يجدُ غايةً كافيةً في الخلائق، من حيثُ أنّ صلاحَ الخلائقِ هو ناقصٌ جدًّا، وقد يترتّبُ إلى صلاحِ اللّهِ بالوجودِ والحفظِ، ولا يحتاجُ اللّهُ إلى صلاحِ الخلائقِ أصلاً، لأنّه

[illegible]

[illegible]

كاملٌ بذاتِه غايةَ الكمالِ؛ يُحصِّلُ أنّه لا يريدُ شيئًا إلاّ لسببِ ذاتِه وصلاحِه.

جوابُ الأوّل: قولُنا إنّ اللّهَ يريدُ سائرَ الأشياءِ لأجلِ ذاتِه، لا يمنعُ أنّه لا يريدُ الأشياءَ الصّالحةَ لأجلِ ذاتِه، بعد [بيد] أنّه لا ينتهي فعلُ إرادتِه إلى الخلائقِ كما إلى غاية. ومثلما يريدُ الأشياءَ الصّالحةَ لأجلِ ذاتِها، أي من حيثُ أنّها صالحةٌ، هكذا يريدُ مسامحةَ وجودِ الخطأ لأجلِ ذاتِه، لأنّ مسامحةَ الخطأ هو فعلٌ صالحٌ من جانبِ اللّهِ؛ وقد يَرجعُ إلى مجدِ اللّهِ أنْ يُظهرَ رحمتَه عند مغفرةِ الخطايا المأذونِ فعلُها، وأن يُظهرَ عدلَه عند معاقبتِها.

جوابُ الثّاني: نقولُ إنّ اللّهَ يحبُّ ذاتَه أكثرَ من سائرِ الأشياءِ، لأنْ بقَدْرِ ما يكونُ الموضوعُ أعظمَ خيرًا وصلاحًا، بِقدْرِ ذلك يحبُّ أزيدَ محبّةً إذا الأشياءُ لا تُحَبُّ إلاّ لأجلِ صلاحِها. وذاتُ اللّه هي أصلحُ من سائرِ الأشياءِ بلا حدٍّ ولا قياسٍ كما هو واضحٌ. إذن حبُّ اللّهِ ذاتَه أعظمُ من سائرِ الأشياء. وأمّا قولُه إنّ اللّهَ، بإرادةٍ واحدةٍ، يحبُّ ذاتَه ويحبُّ سائرَ الأشياء معًا، فلا يدلُّ أن يحبَّ ذاتَه وسائرَ الأشياءِ محبّةً متساوية، لأنّ فعلَ الارادةِ الالهيّة، وإنْ كان واحدًا، فيلاحظُ موضوعاتِه بأنواعٍ مختلفة. وأمّا ذاتُ اللّهِ فيلاحظُها كأنّها غايةٌ. وأمّا الخلائقُ فيلاحظُها كأنّها وسائطُ موجّهةٌ إلى الغاية؛ ومثالُه في محبّةِ اللّهِ نحو النّاسِ المختلفين بدرجاتِ القداسة، لكونِ اللّهِ، وإنْ أحبَّهم بفعلٍ واحدٍ، فلا يحبُّهم متساويًا، لأنْ لا يجدُ بهم قداسةً متساوية. وهكذا، وإنْ أحبَّ ذاتَه والخلائقَ بفعلٍ واحدٍ، فلا يحبُّهما متساويًا، إذْ لا يجدُ فيهما كمال متساوي [كمالاً متساويًا]. ونزيدُ ذلك شرحًا، **فنقولُ:** إنّ فعلَ الارادةِ الالهيّةِ، الذي يحبُّ به ذاتَه والخلائقَ، فهو واحدٌ من جانبِ الذّاتِ، ويتميّزُ بعضُه عن بعضٍ تمييزًا تقديريًّا من جانبِ الاضافةِ إلى الموضوعِ، كما تبيّن أعلاه.

وإنْ سألتَ: كيف يريدُ اللّهُ الخلائقَ، **فأجبتُك:** إنّ الخلائقَ على اعتبارَين: **أحدُهما** من جانبِ ذاتِها، أي من طرفِ الوجود؛ وبهذا المعنى يريدُ اللّهُ ويحبُّ وجودَ سائرِ الخلائقِ الموجودةِ في أحدِ الأزمنة الثّلاثة. والثّاني من جانبِ أفعالِها ، وذلك على نوعَين: **أحدُهما**، إذا كانت الأفعالُ طبيعيّةً كأفعالِ الحيواناتِ والخلائقِ غيرِ النّاطقة؛ وبهذا الاعتبار يريدُ اللّهُ ويحبُّ وجودَ سائرِ الأفعالِ الطّبيعيّةِ الموجودةِ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة. **والثّاني**، إذا كانت الأفعالُ اختياريّةً، وذلك على قسمَين: **الأوّلُ**، إذا كانت صالحةً؛ وبهذا المعنى يريدُ أن توجدَ هذه الأفعالُ مع حفظِ انعتاقِ الخلائق. **والثّاني**، إذا كانت طالحةً؛ وبهذا المعنى يسامحُ اللّهُ أن توجدَ

[illegible]

هذه الأفعالُ عن عللِها الطبيعيّة.

الفصلُ الثّانيَ عشرَ
هل اللّهُ يريدُ الأشياءَ بذاتِها

اعتراضٌ قال: لا يريدُ اللّهُ الأشياءَ إلاّ بذاتِه، لأنّ فعلَ الارادة لأسبابٍ: **أوّلُها** أنّ فعلَ الارادةِ لا يتميّزُ حقيقةً عن الذّاتِ الالهيّة؛ **وثانيها** أنّ اللّهَ يريدُ سائرَ الأشياءِ لأجلِ ذاتِه؛ **وثالثُها** أنّ اللّهَ لا يجدُ في الأشياءِ كمالاً يستحقُ أنّ اللّهَ يريدُه.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يريدُ الأشياءَ بذاتِها عمومًا وخصوصًا. هذا معناه أنّ اللّهَ لا يريدُ الأشياءَ عمومًا فقط، ولكنْ يريدُ كافّةَ الأشياءِ خصوصًا وفردًا فردًا. **وبيانُه** أنّ اللّهَ يريدُ الأشياءَ حَسْبما هي في ذاتِه، أي كحسبِ الصّلاحِ الذي شاركها به، ولم يشاركِ اللّهُ الخلائقَ بصلاحٍ عامّ، بل إنّما شاركها بصلاحٍ خاصٍّ موافقٍ لطبيعةِ كلّ فردٍ منها. إذن، لا يريدُ اللّهُ الأشياءَ عمومًا بل خصوصًا، وذلك أنّه يُمتنعُ أنّ فعلَ الارادةِ يكونُ في اللّهِ كلّيًّا لأيّ مجرّدٍ عن الشّخصيّات، لأنّ الفعلَ الكلّيَّ هو فعلٌ مبهمٌ وغيرُ واضحٍ، وبالالتزامِ: لا يليقُ باللّه. يُحصّلُ أنّ جميعَ ما يريدُه اللّهُ إنّما يريدُه في ذاتِه خصوصًا، إذ اللّهُ لا يريدُ شيئًا إلاّ بتعيين. وقولُنا: إنّ اللّهَ يريدُ الأشياءَ بذاتِها عمومًا، لا يدلُّ أنّ الأشياءَ لا تُرادُ من اللّهِ إلاّ بوجهِ العمومِ، ولكنْ يدلُّ أنّ الأشياءَ المدلولةَ بقولِنا هذا، فهي مرادةٌ من اللّهِ خصوصًا، ومثالُه: كما يعرفُ اللّهُ سائرَ الأشياءِ خصوصًا وفردًا فردًا، هكذا يريدُ سائرَ الأشياءِ خصوصًا وفردًا فردًا.

جوابُ الأوّلِ: قولُنا إنّ اللّهَ يريدُ الأشياءَ بذاتِها، لا يدلُّ أنّ فعلَ إرادةِ اللّهِ هو ذاتُ الأشياءِ، لكونِ ذاتِ الأشياءِ تتميّزُ تمييزًا حقيقيًّا عن فعلِ الارادةِ الالهيّةِ كما هو واضحٌ، ولكنْ يدلُّ أنّ اللّهَ يريدُ بذاتِه سائرَ الأشياءِ حَسْبما هي في ذاتِها فردًا فردًا.

جوابُ الثّاني: الذّاتُ الالهيّةُ هي غايةٌ أخرويّةٌ لسائرِ الأشياءِ كما تبيّنَ أعلاه. وهذا لا يَمنعُ أنّ اللّهَ لا يريدُ الأشياءَ بذاتِها، لأنّه يريدُها بذاتِها لأجلِ ذاتِه تعالى، مثلما يحبُّ المريضُ الدّواءَ بذاتِه لأجلِ الشّفاء.

جوابُ الثّالثِ: كمالُ الخلائقِ لا يَستلزمُ المحبّةَ الالهيّةَ، لأنّ اللّهَ هو سعيدٌ بذاتِه، ولا يحتاجُ إلى غيره. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ يريدُ باختياره جميعَ ما يشاه [يشاؤه] كما سيأتي، ولكنْ، على تقديرِ وجودِ شيءٍ صالحٍ، يُنتجُ أنّ اللّهَ يحبُّه في ذاتِه، إذ يُمتنعُ أن يوجدَ شيءٌ ما لا يحبُّ اللّهُ أن يوجدَ، مثلما أنّ على تقديرِ أنّ اللّهَ يحفظُ شيئًا، فيُنتجُ أنّه يحفظُه خصوصًا وفي ذاتِه.

الفصلُ الثّالثَ عشرَ
هل يريدُ اللّهُ سائرَ الأشياءِ عن ضرورةٍ

[illegible]

[illegible]

نقولُ: إنّ اللّهَ لا يريدُ شيئًا سواه عن ضرورةٍ. هذا معناه أنّ جميعَ ما يريدُ اللّهُ من الخلائقِ إنّما يريدُه باستيلاءِ اختيارِه. **وبيانُ ذلك أوّلاً** أنّ استيلاءَ الاختيارِ موجودٌ في اللّهِ بالنّسبةِ إلى افتعالِ الخلائقِ وحفظِها كما سيأتي. **وثانيًا**، قد قال يشوعُ بنُ سيراخَ في الاصحاحِ التّاسعِ والثّلاثين من حكمتِه: يَفتحُ الحكيمُ فاه بالصّلاة، ويطلبُ الغفرانَ لخطاياه، فإنْ شاء الرّبُّ العظيمُ يُمليه من روحِ الفهم؛ وفي الاصحاحِ الأوّلِ من الرّسالةِ إلى أهلِ أفسوس: الذي يفعلُ كلَّ شيءٍ كرأيِ مشيئتِه؛ وفي الاصحاحِ التّاسعِ من الرّسالةِ إلى أهلِ رومية: ليَثبتْ قصدُ اللّهِ حَسَبَ الاختيار. وإذا أرادَ اللّهُ سائرَ الأشياءِ سواه عن ضرورةٍ، لماذا نَطلبُ إليه في صلواتِنا، ولماذا نتوقّعُ منه الخلاصَ والخيرات. **وثالثًا**، الذي يريدُه المرءُ لأجلِ غايةٍ، وكان ممكنًا اكتسابُ الغايةِ من دونِه بلا شيءٍ من الصّعوبة، فلا يُرادُ عن ضرورةٍ، ولكنْ باختيارِ الارادةِ، كقولِنا: إنّ المرءَ لا يريدُ الفرسَ عن ضرورةٍ، إذا أراد الفرسَ بالنّسبةِ إلى السّفرِ فقط، وكان السّفرُ ممكنًا من دونِ صعوبةٍ بلا فرس. ولكنّ اللّهَ يريدُ سائرَ الأشياءِ، لأجلِ ذاته فقط. وخلوًّا عن ذاته ما أراد شيئًا. وذاتُه هي سعيدةٌ كاملاً من دونِ كافّةِ الخلائق. إذن، لا يريدُ اللّهُ شيئًا من الخلائقِ عن ضرورةٍ، وذلك أنّ اللّهَ هو كاملٌ بذاتِه، ولا يحتاجُ إلى غيرِه أصلاً. وكما كان وحدَه منذ الأزلِ، قبل تكوينِ العالمِ، سعيدًا وكاملاً، هكذا قد أمكنَ أن يكونَ وحدَه إلى الأبدِ من دونِ شيءٍ من الخلائق.

اعتراضٌ أوّلٌ: اللّهُ صالحٌ هو، ومن شأنِ الصّالحِ أن يشاركَ غيرَه بصلاحِه عن ضرورةٍ، لأنّ الجودَ والصّلاحَ يُقالُ بالمشاركةِ للغير. إذن اللّهُ يشاركُ الخلائقَ بصلاحِه عن ضرورةٍ. **جوابٌ**: إنّ الصّالحَ لا يقتضي المشاركةَ لكافّةِ الأشياءِ وعلى كلّ نوعٍ، ولكنْ لبعضِ الأشياءِ وفي بعضِ النّوع. ولذلك، نرى أنّ الانسانَ يشاركُ بعضَ النّاسِ بخيرِه، ولا يشاركُ البهائمَ. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ يشاركُ الأشياءَ بصلاحِه، على نوعَين: **أحدُهما** مشاركةٌ طبيعيّةٌ كلّيّةٌ، وهي التي يعطي بها كلَّ صلاحِه للابنِ وللروحِ القدسِ عن ضرورةٍ. وهذه المشاركةُ هي أزليّةٌ ضروريّةٌ، من حيثُ أنّ اللّهَ هو صالحٌ أزليًّا وعن ضرورة. **والثّاني** مشاركةٌ جزئيّةٌ اختياريّةٌ، وهي التي يشاركُ الخلائقَ بها في بعضِ صلاحه. وهذه المشاركةُ هي إراديّةٌ، ويُمتنعُ أن تكونَ إراديّةً مطلقًا، لأنّه يُمتنعُ أن يشاركَ اللّهُ الخلائقَ بكلِّ صلاحِه، مثلما يُمتنعُ أنّ البحرَ يُفيضُ كلّ مياه [مياهه] في إناءٍ صغير. وبقَدْرِ ما خَلَقَ اللّهُ من الخلائقِ الممكنةِ، بقَدْرِ ذلك يَفضُلُ من الصّلاحِ الالهيّ بلا

[illegible]

نهايةٍ.

اعتراضٌ ثانٍ: كلُّ أزليٍّ هو ضروريٌّ، وكلُّ شيءٍ يريدُه اللّهُ قد أراده من الأزلِ، وإلاّ لكانت إرادتُه متغيّرةً. إذن، كلُّ ما يريدُه يشاه [يشاؤه] عن ضرورةٍ. **جوابٌ:** نقولُ إنّ الشّيءَ يُقال ضروريًّا على نوعَين: مطلقًا، وبالتّقدير. والضّروريُّ المطلقُ هو إذا كان المحمولُ من حدِّ الموضوعِ، كقولِنا: إنّ الانسانَ حيوانٌ ناطق، أم مقترنًا به اقترانًا غيرَ منفكٍّ من دونِ تقدير، كقولِنا: إنّ الانسانَ ضاحكٌ بالقوّة؛ أم إذا كان الموضوعُ من تصوّرِ المحمولِ، كقولِنا: إنّ العددَ إمّا أن يكونَ زوجًا، وإمّا أن يكونَ فردًا. وبهذا المعنى لا يريدُ اللّهُ شيئًا سواه عن ضرورةٍ، لأنّ جميعَ ما أراده سواه قد أمكنَ مطلقًا أنْ لا يريدَه. والضّرورةُ بتقديرٍ هو الذي ليس هو ضروريًّا مطلقًا، ولكنْ هو ضروريٌّ على بعضِ التّقديرِ، كقولِنا: إنّ الذي يجلسُ، فيجلسُ عن ضرورةٍ على تقديرِ أنّه يجلسُ. وبهذا المعنى يريدُ اللّهُ الأشياءَ سواه عن ضرورةٍ، على تقديرِ أنّه يريدُها، لكونِ الذي يريدُه اللّهُ يُمتنعُ أن لا يريدَه على تقديرِ أنّه يريدُه.

اعتراضٌ ثالثٌ: كلُّ ما يعرفُه اللّهُ يعلمُه عن ضرورةٍ. وكما أنّ العلمَ الالهيَّ هو ذاتُه، كذلك الارادةُ الالهيّة. إذن يريدُ ما يشاه [يشاؤه] عن ضرورةٍ. **جوابٌ:** إنّ العلمَ الالهيَّ له نسبةٌ ضروريّةٌ إلى المعلومِ، لا الارادةُ الالهيّةُ إلى المرادِ، وذلك أنّ العلمَ يلاحظُ الأشياءَ حَسْبما هي في ذاتِها، موجودةً كانت أم غيرَ موجودةٍ، وبالالتزامِ: يقدّرُ وجودَ الأشياء. وأمّا الارادةُ فتعطي الوجودَ للأشياءِ، وبالالتزامِ: لا تقدّرُ وجودَ الأشياء. ولذلك، الذي يشاه [يشاؤه] اللّهُ يريدُه من دونِ ضرورةٍ، لأنّه يعطي الوجودَ والكمالَ للأشياءِ باختياره. وأمّا الذي يعرفُه فيعلمُه عن ضرورةٍ، لأنْ على تقديرِ وجودِ الأشياءِ يُمتنعُ أن لا تُعرفَ من اللّه.

اعتراضٌ رابعٌ: الذي يريدُه اللّهُ، لا يريدُه إلاّ بما أنّه يريدُ صلاحَه تعالى. واللّهُ يريدُ صلاحَه عن ضرورة. إذن جميعُ ما يريدُه يشاه [يشاؤه] عن ضرورةٍ. **جوابٌ:** نقولُ إنّ اللّهَ يريدُ صلاحَه عن ضرورةٍ، مع أنّه لا يريدُ سائرَ الأشياءِ عن ضرورةٍ، لأنّه؛ وإنْ أراد سائرَ الأشياءِ لأجلِ صلاحِه، فصلاحُه يقومُ كفوًا من دونِ سائرِ الأشياء.

اعتراضٌ خامسٌ: الذي هو طبيعيٌّ فهو ضروريٌّ في اللّه. ولكنْ، هو طبيعيٌّ في اللّهِ أن يريدَ ما يريدُه، لأنّه لا يريدُ ما يريدُه ضدَّ طبيعتِه. إذن هو ضروريٌّ في اللّهِ أن يريدَ ما يريدُه. **جوابٌ:** إنّ الطّبيعيَّ لا يَستلزمُ الضّروريَّ، إذ يمكنُ أن يكونَ الشّيءُ طبيعيًّا، مع أنّه ليس بضروريٍّ، كما يبانُ في المرءِ الذي يريدُ ما يريدُه طبيعيًّا، مع أنّه لا يريدُه عن ضرورة، وذلك أنّ الطّبيعيَّ قسمان: اختياريٌّ وضروريٌّ؛ ولا يَلزمُ أنّ الطّبيعيَّ يكونُ اختياريًّا دائمًا، مثلما لا يَلزمُ أنّه يكونُ ضروريًّا دائمًا، ومثلما قولُه: إنّ الانسانَ حيوانٌ، لا يُحصّلُ عنه

أنّ الانسانَ ناهقٌ، وإنْ كان بعضُ الحيوان ناهق [ناهقًا]. هكذا قولُه: إنّ اللّهَ يريدُ طبيعيًّا ما يريدُه، لا يُحصّلُ عنه أنّه يريدُه ضروريًّا ما يشاه [يشاء]، لأنْ مثلما أنّ الحيوانَ ليس هو ناهقًا فقط، ولكنّه ناطقٌ أيضًا، هكذا الطّبيعيُّ ليس هو ضروريًّا فقط، ولكنّه اختياريًّا [اختياريٌّ] أيضًا.

الفصلُ الرّابعَ عشرَ
هل اللّهُ يريدُ جميعَ ما يعرفُه

نقولُ: لا يريدُ اللّهُ جميعَ ما يعلمُه. **وبيانُه** أنّ اللّه يَعرفُ كافّةَ الممكناتِ التي لا يريدُ أنّها تخرجُ من القوّةِ إلى الفعلِ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ، كقولِنا: إنّه يعرفُ أنّ عالم [عالمًا] آخرَ هو ممكنُ الوجودِ، ويعرفُ أنّ هذا العالمَ قد أمكنَ أن لا يتكوّنَ، ويعرفُ أنّ النّاسَ والملائكةَ قد أمكن أن لا يُوجدوا أبدًا، مع أنّه لم يُردْ ذلك أصلاً. إذن، علمُ اللّهِ يمتدُّ نحو أشياءَ عديدةٍ ما لا تمتدُّ نحوَها إرادتُه، كما يبانُ في الخطايا والسيّئاتِ التي يعرفُها اللّهُ، مع أنّه لا يريدُها.

وإنْ قلتَ: إنّ المعرفةَ والارادةَ هما واحدٌ في اللّه، ولا تمتازُ إحداهما عن الأخرى تمييزًا حقيقيًّا، إذن جميعُ ما يعرفُه اللّهُ يريدُه، **فأجبتُك:** إنّهما لا يمتازان من جانبِ ذاتِهما. وأمّا من جانبِ الاضافة، فيمتازُ العلمُ عن الارادة تمييزًا تقديريًّا، لكونِ العلم يلاحظُ كلَّ شيءٍ بخلافِ الارادة، وهذا واضحٌ ممّا تقدّم.
يُحصّلُ أنّ العلمَ الالهيَّ هو أعمُّ من الارادةِ. ولذلك، يجوزُ أن يُقالَ إنّ اللّهَ يعرفُ جميعَ ما يريدُه، ولا ينعكسُ أنّه يريدُ جميعَ ما يعلمُه، مثلما يجوزُ القولُ: إنّ كلَّ إنسانٍ هو حيوانٌ، ولا ينعكسُ أنّ كلَّ حيوانٍ هو إنسانٌ.

الفصلُ الخامسَ عشرَ
هل اللّهُ يريدُ كافّةَ الأشياءِ الموجودةِ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ، أي الماضي والحاضر والمستقبل

إنّ الأشياءَ الموجودةَ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ هي على قسمَين: **أحدُهما** صالحة [صالحٌ]. وهذه الأشياءُ بأجمعِها، يريدُ اللّهُ أن توجدَ كحسبِ طبيعتِها، أعني: إنْ كانت أفعال اختياريّة [أفعالاً اختياريّةً]، يريدُ أن توجدَ عن عللِها الاختياريّةِ، مع معونتِه تعالى؛ وإنْ كانت أفعال ضروريّة [أفعالاً ضروريّةً]، يريدُ أن توجدَ عن عللِها الضّروريّة، مع إسعافِه تعالى؛ وإنْ كانت ذواتَ الأشياءِ، يريدُ أن توجدَ عن قوّتِه تعالى، أي أن تَخرجَ من العدمِ إلى الوجودِ في الحينِ المعيّنِ منه، ماضيًا كان أم مستقبلاً أم حاضرًا. **والثّاني** طالحٌ كالخطايا والقبائحِ. وهذه الأشياءُ يسامحُ اللّهُ بوجودِها. أعني: لا يَمنعُ أن توجدَ عن عللِها الاختياريّة، وذلك أنّه يُمتنعُ أن يخرجَ شيءٌ من العدمِ إلى الوجودِ ما لم يرضى [يرضَ] به اللّهُ

[illegible]

أم يسامحه، لأنّ الخلائقَ لها خضوعٌ كلّيٌّ للخالقِ بوجودِها وأفعالِها، ولا تقدرُ أن تفعلَ شيئًا من دونِ الاسعافِ الالهيِّ كما تبيّنَ في الطّبيعيّات.

الفصلُ السّادسَ عشرَ
هل يريدُ اللّهُ الأشياءَ الضّروريّةَ

إنّ الضّروريَّ على صنفَين: **أحدُهما** ضروريٌّ مطلق، كقولِنا: إنّ الممكنَ هو ممكنٌ، والضّروريَّ هو ضروريٌّ؛ ويمكنُ وجودُ عالمٍ آخرَ، ويُمتنعُ وجودُ إنسانٍ ناهقٍ وما أشبه. وهذه الضّروريّاتُ يُمتنعُ أن يريدَها اللّهُ أم يحبَّها، أم يبغضَها، لأنّ الذي هو ضروريٌّ بالمعنى المذكور يُمتنعُ أن يكونَ بحالةٍ أخرى، وذلك أنّه ليس هو موجودًا وجودًا فعليًّا، ولكنّه موجودٌ وجودًا وهميًّا فقط، وبالالتزام: لا يُطلبُ أن يريدَه اللّهُ لكونِ، خلوًّا عن إرادةِ اللّهِ، الضّروريُّ هو ضروريٌّ. **قياسٌ آخرُ:** الذي يريدُه اللّهُ إنّما يريدُه بشيءٍ من هذَين النّوعَين: **أحدُهما** قصدًا لإخراجِه من العدمِ إلى الوجودِ. وبهذا النّوعِ يريدُ اللّهُ سائرَ الموجوداتِ، ويُمتنعُ أن يريدَ الضّروريّاتِ التي لا تَخرجُ إلى الوجودِ ولا تحتاجُ إلى إرادتِه لكي تحصّلَ وجودَها. **والثّاني** تنعّمًا فيه لسببِ صلاحِه، أي صلاحِ الأشياءِ الضّروريّةِ. وبهذا المعنى يريدُ اللّهُ ذاتَه، أعني يتنعّمُ فيها ويحبُّها لأجلِ صلاحِها. ويُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ الضّروريّاتِ غيرَ الموجودةِ، إذ لا يوجدُ فيها شيءٌ من الصّلاحِ الوجوديّ.
والثّاني ضروريٌّ بتقديرٍ، كقولِنا: إنّ الأشياءَ الموجودةَ هي ضروريّةٌ، لأنّه ضروريٌّ أن توجدَ على تقديرِ أنّها موجودةٌ. وبهذا المعنى، اللّهُ يريدُ الضّروريّاتِ، إذا كانت موجودةً وجودًا فعليًّا في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة، لأنْ يُمتنعُ أن يوجدَ شيءٌ إنْ لم يريده [يُرِدْه] اللّهُ أم يسامحْ بوجودِه كما تقدَّم. وبخلافِ ذلك، لا يريدُ اللّهُ الضّروريّاتِ المذكورةَ ولا يحبُّها، إذا ما كان لها وجودٌ فعليٌّ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة، لأنْ، خلوًّا عن إرادةِ اللّهِ، الضّروريُّ بتقديرٍ هو ضروريٌّ بتقديرٍ بالمعنى المذكور.
وإنْ قلتَ: إنّ اللّهَ يريدُ كافّةَ الموجوداتِ، إذن يريدُ كافّةَ الضّروريّاتِ، لأنّه مثلما يريدُ أنّ الشّيءَ يكونُ موجودًا، هكذا يريدُ أنّ الضّروريَّ يكونُ ضروريًّا، **فأجبتُك:** إنّ اللّهَ يريدُ أنّ الأشياءَ الممكنةَ تكونُ موجودةً، أي إنّها تخرجُ من الامكانِ إلى الوجود، ولكنْ لا يريدُ أنّ الموجودَ يكونُ موجودًا، لأنّ هذه الارادةَ هي نافلةٌ، وبالالتزام: ولا يمكنُ أن يريدَ أنّ الضّروريَّ يكونُ ضروريًّا. **جوابٌ آخرُ:** الأشياءُ الموجودةُ الصّالحةُ فيحبُّها اللّهُ، لأنّه يجدُ بها شيئًا من الصّلاحِ الفعليّ. وأمّا أنّ الموجودَ يكونُ موجودًا وأنّ الضّروريَّ يكونُ ضروريًّا، فلا يجدُ به شيئًا من الصّلاحِ الفعليّ.

الفصلُ السّابعَ عشرَ
هل اللّهُ يريدُ الأشياءَ الممكنةَ

إنّ الممكنَ على اعتبارَين: **أحدُهما** ممكنٌ مطلقٌ، وهو الذي يخرجُ من الامكانِ إلى

[illegible]

[illegible]

الوجودِ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ. وهذا الممكنُ يريدُه اللّهُ كحسبِ طبيعتِه، كما تقدّم في الفصلِ الخامسَ عشرَ. **والثّاني** ممكنٌ محضٌ، وهو الذي يمكنُ أن يوجدَ مع أنّه لا يخرجُ إلى الوجودِ في أحدِ الأزمنة الثّلاثةِ كمثلِ تكوينِ عالمٍ آخرَ، وذلك على نوعَين: **فالأوّلُ** ممكنٌ واقعٌ تحتَ الأمرِ والنّهيِ الالهيِّ، كقولِنا: الأفعالُ الصّالحةُ الذي [التي] يأمرُ اللّهُ النّاسَ برياضتِها مع أنّه يعرفُ أنّ النّاسَ لا تفعلُها، والأفعالُ الرّديئةُ التي يَنهى اللّهُ النّاسَ عن افتعالِها مع أنّه يعرفُ أنّهم يفعلونها. وهذا الممكنُ يريدُه اللّهُ إنْ كان صالحًا، ويبغضُه إنْ كان طالحًا، لأن يُمتنعُ أن يأمرَ اللّهُ بفعلِ شيءٍ ما لا يحبُّه، ويُمتنعُ أن ينهىَ عن فعلِ شيءٍ ما لا يكرهُه. والأمرُ ظاهرٌ: إنّ الوصايا الالهيّةَ تلاحظُ أفعال [أفعالاً] عديدةً ما لم يكملوها [يكملْها] النّاسُ لأجلِ سوئِهم، كقولِنا: إنّ اللّهَ أمرَ آدمَ لئلاّ يأكلَ من شجرةِ المعرفةِ، مع أنّه عرفَ بسَبَقِ علمِه أنّ آدمَ كان عتيدًا أن يتعدّى على الوصيّة، ويوصي كلَّ فردٍ من النّاسِ أن يكملَ كافّةَ وصاياه، مع أنّه يعرفُ أنّ كثيرين منهم لم يكملوها. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ يحبُّ بعضَ الأفعالِ ويكرهُ بعضَ الأشياءِ، وإنْ كانت ممكنةَ الوجودِ فقط. يُحصّلُ أنّ الأفعالَ الممكنةَ الواقعةَ تحتَ الأمرِ والنّهيِ والشّورِ الالهيِّ، فيحبُّها اللّهُ إنْ كانتْ صالحةً، ويكرهُها إنْ كانت طالحةً وإنْ كانت ممكنةَ الوجودِ فقط. **وإنْ سألتَ:** ما هو الذي يحبُّه اللّه أم يكرهُه في هذه الأفعالِ الممكنةِ، **فأجبتُك:** إنّ اللّهَ يحبُّ في الأشياءِ المذكورةِ الموافقةِ لوصاياه ويكرهُ فيها عدمَ الموافقةِ لأوامرِه. يُحصّلُ أنّه لا يحبُّ ولا يكرهُ الامكانَ المطلقَ، لأنّ الامكانَ وحدَه لا يُحَبُّ ولا يكرَهُ، إذِ الامكانُ يوجدُ، على التّساوي، في الفضيلةِ وفي الرّذيلةِ الممكنةِ الوجودِ. **وإنْ قلتَ:** إنّ الفعلَ الممكنَ الوجودِ ليس له وجودًا فعليًّا [وجودٌ فعليٌّ] في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ، إذن ولا يريدُه اللّهُ ولا يكرهُه، **فأجبتُك:** إنّ الفعلَ المذكورَ، وإنْ ما كان له وجودًا مطلقًا فعليًّا [وجودٌ مطلقٌ فعليٌّ]، فيقعُ بالفعلِ تحت الأمرِ والنّهيِ والشّورِ الالهيِّ، وبهذا المعنى يحبُّه اللّهُ أم يكرهُه. **وإنْ قلتَ:** إنّ الارادةَ هي باطلةٌ، إذا لاحظتَ شيئًا ممكنَ الوجودِ مع سَبَقِ علمِها أنّه لا يوجدُ بالفعلِ أبدًا، **فأجبتُك** بنفيِ ذلك، لكونِ الارادةِ لها أن تلاحظَ جميعَ ما يقعُ تحتَ أمرِها ونهيِها وشورِها. وإنْ عرفتَ أنّه لا يكمّلُ بالفعلِ أبدًا، بعد أنّه يكونُ ممكنًا أن يكمّلَ بالفعل. وذلك أنّ المرءَ لا يأمرُ بافتعالِ الأشياءِ التي يَعرفُ أنّها تُكمّلُ بالفعلِ فقط، ولكنْ يأمرُ أيضًا بافتعالِ الأشياءِ التي يعرفُ أنّها لا تُكمّلُ بالفعلِ،

[illegible]

[illegible]

بعد [بيد] أنّه يكونُ ممكنًا أن تُكمّلَ بالفعل. وأمّا قولُه: إنّ الممكنَ المحضَ لا يقعُ تحتَ فعلِ الارادةِ، فجوابُه: إنّ ذلك صِدقٌ، إذا اعتبرنا الممكنَ من حيثُ هو ممكنٌ، لأنّ، على هذا الاعتبارِ، الممكنُ لا يحوي شيئًا من الصّلاحِ. وأمّا إذا اعتبرنا الممكنَ، من حيثُ هو صالحٌ، فنقولُ: إنّه يقعُ تحتَ فعلِ الارادةِ، إذ يمكنُ أنّا نأمرُ بافتعالِ شيءٍ ما نعرفُ أنّه لا يكمّلُ أبدًا لأجلِ سوءِ المرءِ الذي نأمرُه.

والثّاني ممكنٌ محضٌ غيرُ واقعٍ تحتَ الأمرِ والنّهي والشّورِ الالهيّ، كقولِنا: إنّ عالم [عالمًا] آخرَ ممكنُ الوجود. وهذا الممكنُ يُمتنعُ أن يريدَه اللّهُ، لأنّ علاماتِ الارادةِ الالهيّةِ هي الأمرُ والشّورُ والنّهيُ والفعلُ والمسامحةُ. والممكنُ المذكورُ لا يحوي شيئًا من العلاماتِ المورودة، كمّا هو واضحٌ.

الفصلُ الثّامنَ عشرَ
هل اللّهُ يريدُ الأشياءَ الشّرطيّةَ

الشّرطُ هو الذي له وجودٌ بتقديرِ تكميلِ شرطٍ من الشّروطِ، وذلك على قسمَين: **أحدُهما** شرطيٌّ محضٌ، وهو الذي شرطُه لا يتكمّلُ بالفعلِ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ، كقولِنا: لو أُعطي آدمُ نعمةً أخرى من اللّهِ سوى التي أُعطاها لما أَخطأ. وهذا الشّرطيُّ لا يريدُه اللّهُ إرادةً فعليّةً أصليًّا، لأنّه لا يحوي شيئًا من الوجودِ الفعليّ، ولا يقعُ تحتَ الأمرِ والنّهي والشّورِ الالهيّ كما تبيّنَ في العلمِ الشّرطيّ. **والثّاني** شرطيٌّ مطلقٌ، وهو الذي شرطُه يتكمّلُ بالفعلِ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ، كقولِنا: لو أُعطي آدمُ النّعمةَ التي أُعطاها لأَخَطأَ. وهذا الشّرطيُّ يريدُه اللّهُ كحَسَبِ طبيعتِه، كما تقدّمَ القولُ في الفصلِ الخامسَ عشرَ. **دليلٌ آخرُ:** الذي يريدُه اللّهُ بالفعلِ، إمّا يريدُه أن يكونَ، وإمّا يريدُه لأنّه موجودٌ. والشّرطيُّ المحضُ يُمتنعُ أن يريدَه اللّهُ بالمعنى الثّاني لأنّه غيرُ موجودٍ، ويُمتنعُ أيضًا أن يريدَه بالمعنى الأوّلِ لأنّه ليس عتيدًا أن يوجدَ أبدًا ولا يقعُ تحتَ الأمرِ والشّورِ الالهيّ. إذن الشّرطيُّ المحضُ لا يريدُه اللّهُ. **وإنْ سألتَ:** لماذا لا يقعُ الشّرطيُّ المحضُ تحتَ الأمرِ والنّهيِ والشّورِ، **فأجبتُك:** لأنّ شرطَه لا يكمّلُ.

الفصلُ التّاسعَ عشرَ
هل فعلُ الارادةِ يَزيدُ شيئًا من الكمالِ على الارادة

قالَ بعضُ العلماءِ: إنّ فعلَ ارادةِ اللّهِ، الذي يريدُ به الأشياءَ، هو كمالٌ مُزادٌ على كمالِ الارادةِ، لأنّ الارادةَ هي قادرةٌ أن تريدَ شيئًا، وفعلُ الارادةِ يريدُ شيئًا بالفعلِ، وذلك هو كمالٌ وجوديٌّ مزادٌ على كمالِ الارادة. وإثباتُه **أوّلاً** أنّ فعلَ الارادةِ المخلوقةِ هو كمالٌ مُزادٌ على الارادةِ، لأنّ المرءَ الذي يَقدرُ أن يريدَ شيئًا هو أنقصُ كمالاً ممّن يريدُه بالفعل. **وثانيًا**، إنّ فعلَ الارادةِ هو شيءٌ ممتازٌ عن الارادةِ، وبالالتزامِ: هو كمالٌ ممتازٌ عن كمالِ الارادة.

فيتبين كل واحدة من الزوايا الثلاث
لأنه يمكن أن تكون الفصول التي تحيط بكل واحدة من الزوايا
[illegible] الزاوية [illegible]
الفصول [illegible]
[illegible]
[illegible] الفصول [illegible]
[illegible] الفصول [illegible]
[illegible]
الفصول [illegible]
[illegible]
الفصول. [illegible] كل واحدة من الزوايا [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] الفصول [illegible]
الزاوية [illegible] الزاوية
[illegible]
[illegible] زاوية [illegible]
[illegible] كل واحدة من الزوايا [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible]
[illegible] كل واحدة من الزوايا [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible]
[illegible] كل واحدة من الزوايا [illegible]
[illegible] الفصول
[illegible]
جواب الزاوية. [illegible]

الزاوية [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
الفصول [illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] كل واحدة من الزوايا [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible] زاوية كل واحدة من الزوايا
[illegible] الزاوية. جواب [illegible]
الزاوية [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible] كل واحدة من الزوايا
[illegible]
الزاوية [illegible]
[illegible] الفصول. جواب [illegible]
[illegible] كل واحدة من الزوايا [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] الزاوية [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible] كل واحدة من الزوايا
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

فنقولُ: إنّ فعلَ الارادةِ الالهيّة لا يَزيدُ شيئًا من الكمالِ على كمال الارادة. **وبيانُه أوّلاً** أنّ إرادةَ اللّهِ هي كاملةٌ غايةَ الكمالِ، من حيثُ أنّها لا تتميّزُ عن اللاهوتِ بشيءٍ من التّمييزِ الحقيقيِّ والتّقديريّ. والذي هو كاملٌ غايةَ الكمالِ، يُمتنعُ أن يُزادَ عليه شيءٌ من الكمال. **وثانيًا**، إنّ اللّهَ هو غيرُ متغيّرٍ كما تقدّمَ. والذي يُزادُ عليه شيءٌ من الكمالِ، ما لم يحصّلْه سابقًا فهو متغيّرٌ. إذن لا يُزادُ على اللّهِ شيءٌ من الكمال. **وثالثًا**، فعلُ الارادةِ الالهيّةِ لا يتميّزُ عن الارادةِ تمييزًا حقيقيًّا، وبالالتزام: لا يَزيدُ عليها شيئًا من الكمالِ، لأنّ كمالَ فعلِ الارادةِ هو نَفْسُ كمالِ الارادة. وأمّا الاضافةُ إلى الخلائقِ المرادةِ، فلا تضعُ كمالاً جديدًا في إرادةِ اللّه، ولكنْ في الخلائقِ نفسِها. هذا معناه أنّ فعلَ الارادةِ يُظهرُ كمالَ اللّهِ، أعني يُظهرُ أنّ الارادةَ الالهيّةَ كاملةٌ بذاتِها، ولا يصيّرُها كاملةً من حيثُ أنّها كاملةٌ خلوًا عنه، أي خلوًا عن فعلِ الارادة، ولكنْ يصيّرُ الأشياءَ المرادةَ كاملةً، أعني يعطي كمالاً لما يريدُه، ومثالُه في الحائطِ الأبيض: فإنْ كان حائطٌ آخرُ أبيضَ كان شبيهًا به بحيثُ أنّ إضافةَ التّشبيهِ لا تَضعُ فيه البياضَ، ولكن تدلُّ أنّ البياضَ موجودٌ فيه سابقًا، وكذلك فعلُ الارادةِ الالهيّةِ لا يَضعُ في اللّهِ كمالاً جديدًا، ولكنْ يدلُّ أنّ الكمالَ موجودٌ فيه سابقًا.

جوابُ الاعتراض: فعلُ الارادةِ الذي يريدُ به اللّهُ الأشياءَ ليس هو فعلاً ممتازًا عن الارادةِ من جانبِ الذّاتِ والكمالِ، ولكنْ من جانبِ الاضافة، لأنّه يُضافُ إلى أشياءَ ما لا تُضافُ الارادةُ إليها. هذا يدلُّ أنّ كمالَ فعلِ الارادةِ هو نفسُ كمالِ الارادة، وإنْ كانت إضافةُ فعلِ الارادةِ ممتازةً عن الارادة. **جوابُ الأوّل:** فعلُ الارادةِ المخلوقةِ هو فعلٌ وجوديٌّ ممتازٌ تمييزًا حقيقيًّا عن الارادةِ، ولذلك يَزيدُ على الارادةِ كمالاً وجوديًّا. وأمّا فعلُ الإرادةِ الالهيّةِ فلا يتميّزُ تمييزًا حقيقيًّا عن الارادةِ كما مرّ، وبالمتابعة: لا يَزيدُ عليها شيئًا من الكمال. **جوابُ الثّاني:** قد مرّ أعلاه أنّ فعلَ الارادةِ الالهيّةِ من جانبِ ذاتِه لا يتميّزُ عن الارادةِ بشيءٍ من التّمييزِ ومن جانبِ الاضافةِ إلى الموضوعِ المرادِ، فيتميّزُ عنها تمييزًا تقديريًّا.

الفصلُ العشرون
هل اللّهُ يريدُ الأشياءَ لأجلِ علّة

إنّ الشّيءَ يُقالُ إنّه يُرادُ لأجلِ علّةٍ بأنواعٍ: **أوّلُها** بما أنّه يعلُّ فعلَ الارادةِ، كقولِنا: إنّ الأشياءَ التي نريدُها تحرّكُ إرادتَنا؛ وبهذا المعنى يُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ شيئًا لأجلِ علّةٍ، من طريقِ أنّ فعلَ إرادتِه تعالى لا يمكنُ أن يتعلّلَ عن الخلائقِ، بما أنّ أحدَ الأشياءِ يعلُّ

[illegible]

في اللّهِ فعلَ إرادةِ شيءٍ آخرَ، كقولنا: إنّ الغايةَ هي علّةُ أن نريدَ الوسائطَ. وبهذا المعنى، يُمتنعُ أيضًا أن يريدَ اللّهُ شيئًا لأجلِ شيءٍ، لكونِ اللّهِ يريدُ، بفعلٍ واحدٍ بسيطٍ، كافّةَ الأشياءِ، ولا يمكنُ أن يتعلّلَ فعلُ الارادةِ الالهيّةِ عن أحدِ البرايا. **دليلٌ آخرُ**: الذي يريدُ شيئًا لأجلِ شيءٍ آخرَ بالمعنى المذكورِ، فإرادةُ الغايةِ تتقدّمُ فيه على إرادةِ الوسائطِ، لأنّا نريدُ الغايةَ أوّلاً، ثمّ نريدُ الوسائطَ التي نوجّهُها إلى اكتسابِ الغاية. واللّهُ يريدُ سائرَ الأشياءِ بفعلٍ بسيطٍ ليس فيه متقدّمٌ ولا تالي [تالٍ]؛ إذن، يُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ الأشياءَ لأجلِ علّةٍ بالمعنى المذكور. **وثالثُها**، بما أن يرتّبُ بعضَ الأشياءِ إلى غيرِها. وبهذا المعنى يريدُ اللّهُ الأشياءَ لأجلِ علّةٍ، لكونِه، بفعلٍ واحدٍ بسيطٍ، يرتّبُ بعضَ المخلوقاتِ إلى غيرِها، ويرتّبُ كافّةَ الأشياءِ إلى ذاتِه وصلاحِه تعالى، وذلك أنّ المعلولَ يريدُه لأجلِ علّتِه، وكافّةَ الأشياءِ يريدُها لأجلِ صلاحِه تعالى. **وبيانُه أوّلاً** أنّك إذا استفهمتَ اللّهَ: لماذا يفعلُ أم يريدُ شيئًا لا بدَّ أنّه يعرفُه، يردُّ لك جوابًا مقنعًا، كقولِك: إذا سألتَ لماذا خَلَقَ العالمَ أم لماذا تجسّدَ الابن، فيلزمُ أنّه يعرفُ يجيبُك جوابًا مقنعًا، وإلاّ لكانتْ أفعالُ اللّهِ خائبةً من المعرفةِ والتّمييز، وهذا كفرٌ. والجوابُ المقنعُ هو أنّ اللّهَ يريدُ المعلولاتِ المخلوقةَ، بما أنّها صادرةٌ عن عللِها الطّبيعيّةِ، وكافّةُ الأشياءِ يريدُها لأجلِ ذاته. **وثانيًا**، قد قال في الاصحاحِ السّادسَ عشرَ من سفرِ الأمثال: الرّبُّ صنعَ الجميعَ لذاتِه. وقال في الاصحاحِ الأوّلِ من نبوءة أشعيا، وفي الخامسَ عشرَ من إرميا، وفي الثّالثَ عشرَ من حزقيال: لذلك هكذا يقولُ الرّبُّ. هذا معناه أنّ اللّهَ يفعلُ بعضَ الأشياءِ لأجلِ أشياءَ أخرى، ويفعلُ كافّةَ الأشياءِ لأجلِ ذاته. وقال مار أوغوسطين في البيت السّادس والأربعين من الثّلاثة وثمانين بحث [بحثًا]: مَن يجاسرُ على القولِ إنّ اللّهَ صنعَ الأشياءَ من دونِ سبب. **وثالثًا**، إنّ اللّهَ يريدُ الأشياءَ حسبما هي مرتّبةٌ، بعضُها إلى بعضٍ، كقولِ الرّسولِ في الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من رسالتِه إلى أهلِ رومية: وهؤلاء السّلاطينُ فاللّهُ رتّبهم، لكونِ يُمتنعُ أنّ الأشياءَ تترتّبُ من دونِ إرادةِ اللّهِ، كما جاء في الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من سفرِ الحكمة: وكيف كان يَثبتُ شيءٌ، إنْ لم تشأْ أنتَ. ويُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ ترتيبَ الأشياءِ، إنْ لم يريد [يُردْ] بعضَ الأشياءِ لأجلِ بعضِها وكافّةَ الأشياءِ لأجلِ ذاته، لكونِ الأشياءِ يُمتنعُ أن تكونَ مرتّبةً إنْ لم تترتّبْ بعضُها إلى بعضٍ، وجميعُها إلى اللّه. إذن، يريدُ اللّهُ سائرَ الأشياءِ لأجلِ ذاته، وبعضَها لأجلِ بعضٍ، بفعلٍ واحدٍ بسيطٍ. **ورابعًا**، وإنْ كان فعلُ الارادةِ الالهيّةِ واحدًا بسيطًا، مع ذلك

[illegible]

يريدُ أشياءَ كثيرةً مرتّبةً بعضُها إلى بعضٍ، وبالالتزامِ: وإنْ ما كان فعلُ الارادةِ مرتّبًا إلى بعضِه من حيثُ أنّه واحدٌ، فالأشياءُ التي يريدُها هي مرتّبةٌ إلى بعضِها بعضٍ كرتبةِ المعلولِ إلى علّته. وهذا التّرتيبُ يريدُه اللّهُ بإرادةٍ واحدةٍ بسيطةٍ، مثلما يعرفُه بمعرفةٍ واحدةٍ بسيطة، لكونِ كما يَعرفُ اللّهُ بمعرفةٍ واحدةٍ المعلولَ والعلّةَ، ويعرفُ أنّ المعلولَ صادرٌ عن العلّةِ، هكذا يريدُ، بفعلٍ واحدٍ، المعلولَ وعلّتَه. وأمّا قولُ بعضِ العلماءِ: إنّ اللّهَ يريدُ شيئًا قبل غيره، فلا يدلُّ أنّ الارادةَ تلاحظُ شيئًا قبل ما تلاحظُ الآخرَ، ولكنْ يدلُّ أنّه بفعلٍ واحدٍ تلاحظُ كليهما، بحيثُ أنّ أحدَهما يوضعُ قبلَ الآخرِ. هذا معناه أنّ لفظةَ قبل لا تقعُ على إرادةِ اللّه، ولكنْ تقعُ على الموضوعِ المرادِ؛ وتأويلُه أنّ اللّهَ، بفعلٍ واحدٍ، يريدُ أنْ هذا الشّيءُ يوجدُ قبل الآخرِ، كما يعرفُ بفعلٍ واحدٍ أنّ العالمَ يوجدُ قبلَ المسيحِ الكاذب.

مختصرٌ: **أوّلاً**، إرادةُ اللّهِ لا تتعلّلُ عن الأشياءِ المخلوقةِ التي تلاحظُها. **وثانيًا**، اللّهُ، بفعلٍ واحدٍ، يريدُ المعلولاتِ لأجلِ عللِها، وكافّةَ الأشياءِ لأجلِ ذاته. **وثالثًا**، اللّهُ يريدُ العلّةَ قبل معلولِها، بمعنى أنّه يريدُ أنّ العلّةَ تكونُ قبل معلولِها، وليس بمعنى أنّه يريدُ العلّةَ بفعلٍ واحدٍ متقدّم. ثمّ يريدُ المعلولَ بفعلٍ آخرَ تالٍ. **وإنْ سألتَ**: لماذا يريدُ اللّهُ الذي يريدُه، **فأجبتُك**: لأنّه يريدُه، لكونِ إرادةِ اللّهِ ليس لها سببٌ متقدّمٌ عليها، كما سيأتي في استيلاء الاختيارِ الالهيّ.

الفصلُ الحادي والعشرون
هل جميعُ ما يريدُه اللّه أكملُ من نقيضِه

الذي يريدُه اللّهُ فهو ما يوجدُ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة. وإذا كان واقعًا تحتَ الأمرِ والنّهيِ والشّورِ فهو ما يريدُ أن يكونَ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة. ونقيضُ ذلك على وجهَين: **أحدُهما** من جانبِ الارادةِ الالهيّةِ، كقولنا هذه القضيّةِ: اللّهُ يريدُ أنّ زيد يوجدُ في هذا الحين؛ نقيضُها أنّ اللّهَ لا يريدُ أنّ زيدَ يوجدُ في هذا الحين. **والثّاني** من جانبِ الموضوعِ المرادِ كقولِنا هذه القضيّةِ: اللّهُ يريدُ أنّ زيد يوجدُ في هذا الحين؛ نقيضُها: اللّهُ يريدُ أنّ زيد لا يوجدُ في هذا الحين.

والذي هو أكملُ من نقيضِه، إمّا هو أكملُ منه بالذّاتِ والخواصِّ، كما هو الانسانُ أكملُ من الحجرِ؛ وإمّا هو أكملُ منه كحسبَ الغايةِ الذي [التي] يُقصدُ بالنّسبةِ إليها، كما هو أكملُ الفرسُ من الانسانِ بالنّسبةِ إلى السّفرِ المقصودِ.

[illegible]

فنقولُ: أمّا من طرفِ الارادةِ الالهيّةِ، فالذي يريدُه اللّهُ ليس هو أكملَ من نقيضِه، لكونِ فعلِ الارادةِ الالهيّةِ هو كاملٌ غايةَ الكمالِ ولا يحتملُ زيادةً ولا نقصان [نقصانًا]، وهو واحدٌ بسيطٌ من جانبِ ذاتِه، ويُمتنعُ أن يكونَ أكملَ من بعضِه لكونِه يُمتنعُ أن يكونَ متعدّدًا. واللّهُ هو كاملٌ على التّساوي، أراد أن تكونَ الأشياءُ أم لا، لكونِه لا يَتكمّلُ عندما يريدُ الأشياءَ لأنّه لا يحتاجُ إليها. وأمّا من طرفِ الموضوعِ المرادِ، فنقولُ **أوّلاً** إنّ الذي يريدُه اللّهُ هو أكملُ من نقيضِه كحسبِ الغايةِ المقصودةِ منه تعالى بالنّسبةِ إليها، لكونِ الغايةِ الذي [التي] يقصدُ اللّهُ الخلائقَ بالقياسِ إليها إنّما هي ذاتُه تعالى وصلاحُه غيرُ المحدود، إذِ اللّهُ يريدُ كافّةَ الأشياءِ لأجلِ إظهارِ صلاحِه، ويُظهرُ صلاحَه لأجلِ ذاته.ومحبّةُ ذاتِه فهي كاملةٌ غايةَ الكمالِ، ويُمتنعُ أن تكونَ أكملَ من ذاتِه. يُحصّلُ أنّه يُمتنعُ أنّ الذي يريدُه اللّهُ يكونُ أكملَ من نقيضِه كحسبِ الغايةِ المطلوبةِ من اللّه.

وإنْ قلتَ: إنّ اللّهَ يُظهرُ صلاحَه للخلائقِ ليتمجّدَ منها، **فأجبتُك:** لا شكٌّ أنّ اللّهَ يطلبُ المجدَ من الخلائقِ. ولكنَّ هذه النّهايةَ ليست نهايةً أخرويّة. وبيانُه أنّ هذه النّهايةَ نفسَها لها نهايةٌ أخرى، لأنّه إذا سُئل: لماذا يَطلبُ اللّهُ أن يتمجّدَ من الخلائقِ، فكانت محبّةُ ذاتِه جوابًا عنه. وإذا سُئل: لماذا يحبُّ اللّهُ ذاتَه، كان الجوابُ لأنّه يحبُّ ذاتَه؛ وهذا يدلُّ أنّ محبّةَ ذاتِه هي نهايةٌ أخرويّةٌ لكافّةِ الأشياء. ونقولُ **ثانيًا:** إنّ جميعَ ما يريدُه اللّهُ هو أكملُ من نقيضِه بالذّات. وبيانُه أنّ الذي يريدُه اللّهُ فهو: إمّا الذي يفعلُه، وإمّا الذي يأمرُ أن يكونَ، وإمّا الذي يشورُ أن يكونَ، وإمّا الذي يتنعّمُ به لأنّه موجودٌ. وهذه الأشياءُ بأجمعِها هي صالحةٌ، إذ يُمتنعُ أنّ اللّهَ يفعلُ ويأمرُ ويشورُ ويتنعّمُ بشيءٍ رديءٍ، وبالالتزام: هي أكملُ من نقيضِها، لأنّ نقيضَ هذه الأشياءِ هو عدمُ وجودِها؛ والأمرُ ظاهرٌ: إنّ الشّيءَ الصّالحَ هو أكملُ من عدمِه. **وإنْ قلتَ:** إنّ اللّهَ يريدُ مسامحةَ الخطايا، مع أنّ عدمَ الخطايا هو أكملُ من وجودِها، **فأجبتُك:** إنّ اللّهَ لا يريدُ الشّرورَ والخطايا كما سيأتي، ولكنْ يريدُ مسامحةَ الخطايا. هذا يدلُّ أنّ الشّيءَ الذي يسامحُ اللّهُ بوجودِه هو أنقصُ من نقيضِه، ولا يدلُّ أنّ مسامحةَ ذلك الشّيءِ هي أكملُ من عدمِها، لكونِ اللّهِ هو كاملٌ على التّساوي، سامح وجودَ الخطايا أم لا.

الفصلُ الثّاني والعشرون
هل جميعُ ما يريدُه اللّهُ هو كاملٌ

اعتراضٌ قال: ليس جميعُ ما يريدُه اللّهُ هو كاملٌ، لأنّ اللّهَ يريدُ وجودَ الأشياءِ الطّبيعيّةِ التي هي ناقصةٌ.

فنقولُ: إنّ جميعَ ما يريدُه اللّهُ

[illegible]

[illegible]

هو كاملٌ، وذلك أنّ الذي يريدُه اللّهُ هو على ثلاثةِ أنواعٍ: **الأوّلُ** ما بفعلِه اللّهُ كمالُ تكوينِ العالمِ. **والثّاني** ما يأمرُ اللّهُ أم يشورُ على البشرِ أن يصنعوه، كقولِنا: رياضةُ الفضائلِ. **والثّالثُ** ما يتنعّمُ اللّهُ بوجودِه كمثلِ كافّةِ الأشياءِ الصّالحةِ. وهذه الأشياءُ بأجمعِها هي كاملةٌ. ونزيدُ ذلك شرحًا، **فنقولُ**: إنّ الأشياءَ المذكورةَ تحوي كمالاً ممتزجًا بنقصٍ: فمن حيثُ الكمالُ تُرادُ من اللّه، ومن حيثُ النّقصُ فلا تُرادُ منه تعالى.

جوابُ الاعتراضِ: نقولُ إنّ الأشياءَ الطّبيعيّةَ هي كاملةٌ من جانبِ الوجودِ والذّاتِ، وهي ناقصةٌ من جانبِ عدمِ تحصيلِ كمالٍ آخرَ. فمن جهةِ الكمال تُرادُ من اللّهِ، ولا تُراد منه من جهةِ النّقص.

الفصلُ الثّالثُ والعشرون
هل جميعُ ما يريدُه اللّهُ هو كاملٌ غايةَ الكمالِ

نقولُ إنّ هذه القضيّةَ: جميعُ ما يريدُه اللّهُ هو كاملٌ غايةَ الكمالِ، تؤخذُ على اعتبارَين: **أحدُهما** من جانبِ الارادةِ الالهيّة. هذا معناه أنّ الذي يريدُه اللّهُ، فيريدُه بإرادةٍ كاملةٍ غايةَ الكمالِ؛ وبهذا المعنى: القضيّةُ هي واجبةُ الصّدقِ، لكونِ إرادةِ اللّهِ تحوي كمالاً غيرَ محدود. **والثّاني** من جانبِ الموضوعِ المُرادِ. هذا معناه أنّ الذي يريدُه اللّهُ بإرادةٍ كاملةٍ غايةَ الكمالِ، فيحوي كمالاً غيرَ محدودٍ؛ وبهذا المعنى: القضيّةُ هي واجبةُ الكذبِ بالنّسبةِ إلى المخلوقاتِ المقصودةِ. هي اللّهُ، لكونِ المخلوقاتِ لا تحوي كمالاً غيرَ متناهٍ كما هو واضحٌ. وتصدقُ القضيّةُ بالنّسبةِ إلى الذّاتِ الالهيّةِ التي هي موضوعٌ مرادٌ من الارادةِ الالهيّةِ، لكونِ ذاتِه تعالى هي خيرٌ غيرُ محدودٍ. ونَزيدُ ذلك شرحًا **فنقولُ**: إنّ الذي يريدُه اللّهُ من الخلائقِ يُمتنعُ أن يكونَ كاملاً غايةَ الكمال، لكونِه ممكنٌ أنّ اللّهَ يريدُ شيئًا أكملَ منه إلى ما لا نهايةَ، كما تبيّن أعلاه.

الفصلُ الرّابعُ والعشرون
في علاماتِ الارادة

علاماتُ الارادةِ هي دلائلُ أم أفعالٌ، نستدلُّ بها أنّ المرءَ يريدُ شيئًا.

وهي خمسةٌ، أعني **النّهيَ والتّخلّيَ** أي المسامحةَ بالنّسبةِ إلى الشرّ، **والأمرَ والنّصيحةَ** أي الشّورَ **والعملَ** بالنّسبةِ إلى الخيرِ؛ وذلك أنّ المرءَ، بهذه الأنواعِ، يعلنُ أنّه يريدُ شيئًا. وبيانُه أنّ المرءَ يبيّنُ أنّه يريدُ الشّيءَ، إمّا بذاتِه وإمّا بغيرِه: فبذاتِه من حيثُ أنّه يَصنعُ الشّيءَ

[illegible]

مستقيمًا، إذ يفعلُ بذاتِه، وهذا هو العملُ؛ أو بالعَرَضِ وغيرَ مستقيمٍ من حيثُ أنّه لا يَمنعُ العملَ، وهذا هو التّخلّي والمسامحةُ. أمّا بالغيرِ فيبيّنُ أنّه يريدُ الشّيءَ من حيثُ أنّه يرتّبُه الغيرُ إلى عملِ الشّيءِ، وذلك على ثلاثةِ أنواعٍ: **الأوّلُ** بالأمرِ، إذ يأمرُ بما يريدُه. **والثّاني** بالنّهي، إذ يَمنعُ ما لا يريدُه. **والثّالثُ** بالنّصيحةِ والشّورِ، إذ يشورُ وينصحُ أنّه يفعلُ ما يريدُه ويُهمِلُ ما لا يريدُه.

وهذه العلاماتُ الخمسُ قد نجدُها في الارادةِ الالهيّةِ، لأنّ اللّهَ يفعلُ الصّالحاتِ، ونُنتجُ عن ذلك أنّه يريدُها؛ ويسامحُ بحدوثِ الشّرورِ، ونَستدلُّ عن ذلك أنّه لا يريدُ يَمنعُ حدوثَها؛ ويأمرُ وينصحُ بافتعالِ الخيرِ، ونُنتجُ أنّه يريدُ رياضةَ الخيرِ بالتزامٍ أم بغيرِ التزامٍ؛ ويَنهى عن افتعالِ الشّرِّ، ونُنتجُ أنّه لا يريدُ الشّرَّ.

الفصلُ الخامسُ والعشرون
هل اللّهَ يريدُ الشّرّ

إنّ الشّرَّ على نوعَين: **أحدُهما** شرُّ الذّنْبِ أي الخطايا والقبائح، وهي أفعالٌ مخالفةٌ لقانونِ الأدبِ، أي مضادّةٌ للشّريعةِ الالهيّةِ والطّبيعيّةِ والبشريّة. **والثّاني** شَرُّ العقابِ، أعني العذابَ المفروضَ لأجلِ شرِّ الذّنْبِ.

فنقولُ **أوّلاً**: يُمتنعُ أنّ الشّرَّ يُقصدُ من اللّهِ بذاتِه. وبيانُه أنّه لا يمكنُ أن يُقصدَ بذاتِه من الارادةِ مَن كان بذاتِه منافيًا للموضوعِ المقصودِ من الارادةِ خاصّةً. والشّرُّ، بما أنّه شرٌّ، فهو منافٍ للخيرِ الذي هو موضوعٌ خاصٌّ للارادةِ. إذن يُمتنعُ أنّ الشّرَّ يُقصدُ بذاتِه من اللّهِ. وقال مار ديوناسيوس في الفصل الرّابعِ من الأسماءِ الالهيّةِ: لا أحدَ يَفعلُ قصدًا لطلبِ الشّرِّ. هذا معناه أنْ لا أحدَ يَقصدُ الشّرَّ بما أنّه شرٌّ. أعني: لا أحدَ يريدُ شرًّا بالذّاتِ مستقيمًا. يُحصّلُ أنّ الشّرَّ المقصودَ من الارادةِ، فيُقصدُ بالعرضِ وغيرَ مستقيمٍ. هذا معناه أنّه لا يُرغبُ من حيثُ أنّه شرٌّ، ولكنْ يُرغبُ من حيثُ أنّه خيرٌ حقيقيٌّ أم وهميٌّ. ولهذا، إذ يفعلُ النّاسُ الخطايا، فلا يقصدون شرَّ الخطايا، ولكنْ يرغبون اللذّةَ التي يتوهّمونها بافتعالِ السّيّئاتِ.

ونقولُ **ثانيًا**: يمكنُ أنّ اللّهَ يريدُ شرَّ العقابِ بالعَرَضِ. أعني: يمكنُ أنّه يريدُ أن يعاقبَ الخطايا بشيءٍ من العقابِ قصدًا لمحبّةِ العدلِ، لأنّه، إذ يريدُ العدلَ، يريدُ العذابَ. وبيانُ ذلك **أوّلاً** أنّ اللّهَ يفعلُ بعضَ الشّرورِ، أي يجلبُ بعضَ العقوباتِ على البشرِ لأجلِ قبائحِهم، وبالالتزامِ: يريدُ هذه الشّرورَ، كما جاءَ في الكتابِ الالهيِّ، فقال في الاصحاحِ الثّاني والثّلاثين من سفرِ

[illegible]

[illegible]

تثنيةِ الاشتراعِ: أجمعُ عليهم الشّرورَ، وأفني نبلي فيهم؛ وفي الاصحاحِ الخامسِ والأربعين من نبوءة أشعيا: أنا الرّبُّ وليس آخرُ، المصوّرُ النّورَ والخالقُ الظلمةَ، الصّانعُ السّلامَ والخالقُ الشّرَّ؛ وفي الاصحاحِ السّادسِ والثّلاثين من نبوءةِ إرميا: وأغلّبُ عليهم كلَّ الشّرِّ الذي كلّمتُهم به؛ وفي الاصحاحِ الثّالثِ من نبوءةِ عاموص: إنْ كان شرٌّ في المدينةِ ولم يصنعه الرّبُّ. **وثانيًا**: شرُّ العقابِ يُقال إنّه يُرادُ بالعَرَضِ، لأنّ الذي يريدُه إنّما يريدُه من حيثُ أنّه خيرًا [خير] له، وإنْ كان شرًّا لغيره، كقولِنا: إنّ الحاكمَ يريدُ عقابَ المذنبِ، لأنّه يريدُ حفظَ العدلِ، وحفظُ العدلِ هو مقترنٌ بعقابِ المذنبِ. واللّهُ هكذا يريدُ شرَّ العقابِ من حيثُ أنّه يريدُ استقامةَ العدلِ، واستقامةُ العدلِ تطلبُ أنِ المذنبين يُعدَموا بعضَ الخيراتِ ويُبتَلَوا في بعضِ الشّرورِ. إذن اللّهُ يريدُ شرَّ العقابِ بالعَرَضِ. ونزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ: إنّ الشّرَّ على صنفَين: **أحدُهما** شرٌّ أدبيٌّ، وهو شرُّ الذنبِ والخطأ؛ **والآخرُ** شرٌّ طبيعيٌّ. والشّرُّ الطّبيعيُّ هو قسمان: **الأوّلُ** الطّبيعيَ كمثلِ العمى والمرض وما أشبه. وقد تبيّنَ أنّ اللّهُ يريدُ شرَّ العذابِ، إذ يعاقبُ الخطأةَ في هذا العالمِ أم في الآتي، لكونِ شرِّ العقابِ يقومُ بشيئَين: **أحدُهما** عدميٌّ وهو عدمُ الخير، **والآخرُ** وجوديٌّ وهو اكتسابُ الشّرِّ، كقولِنا: إنّ الهالكين يُعدمون الخيرَ أعني الملكوتَ السّماويَّ، ويحصّلون الشّرَّ أعني النّارَ المؤبّدةَ. وبهذا المعنى تُدعى شرَّ العقابِ كافّةُ الأشياءِ التي تصيرُ عقابًا لشيءٍ، أعني الخيرَ الذي يُعدمُه المرءُ والشّرَّ الذي يبتلي فيه لأجلِ ذنبه. ومن شأنِ العقابِ المذكورِ أنْ لا يكونَ إلاّ على تقديرِ وجودِ الذّنبِ. هذا معناه أنّ اللّهَ لا يعاقبُ أحدًا قبل أنّه يفعلُ السيّئاتِ، ولكنْ بعدَما فعلَها. يُحصّلُ أنّه ضَلَّ في رأيِه مَن قال: إنّ الأطفالَ الذين يموتون بعد العمادِ يتطوّبون من اللّهِ لأجلِ أعمالِهم الصّالحةِ، التي كانوا عتيدين أن يفعلوها لو دَركوا المعقولَ. وكذلك، إنّ الأطفالَ الذين يموتون قبل العمادِ يُعاقبونَ من اللّهِ لأجلِ أعمالِهم الرّديئةِ العتيدين أن يصنعوها لو دَركوا المعقولَ. فهذا القولُ هو كفرٌ بالعدلِ الالهيِّ، لكونِ اللّهِ لا يعاقبُ أحدًا إلاّ لأجلِ أعمالِه الحاضرة. ولو سلّمنا أنّه تعالى يعاقبُ الأطفالَ لأجلِ أعمالِهم العتيدةِ، فلماذا لا يثوّبُهم لأجلِ الأعمالِ الصّالحةِ العتيدةِ التي لكانوا صنعوها على تقديرِ آخرَ، وذلك أنّ الأفعالَ ما دامت واقعةً تحت شرطٍ لا يكمّلُ بالفعلِ في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ، فليس لها أن تُعاقبَ ولا أن تثوّبَ كما سيأتي في الوسمِ والرّذلِ. **وأمّا** شرُّ النّقصاناتِ الطّبيعيّةِ فيُرادُ أيضًا من اللّهِ بالشّرطِ، من حيثُ أنّ اللّهَ يريدُ أنّ الخلائقَ تحصّلُ خيرًا ممتزجًا بنقصٍ أم أنّها تعدمُ خيرًا، كقولِنا: إنّه تعالى يريدُ أنّ الانسانَ يُخلقُ في كمالٍ محدودٍ ناقصٍ، وأنّ الانسانَ الذي له عينان يُعدمُ إحداهما. والشّرُّ المذكورُ يمكنُ أن يقصدَه اللّهُ على وجهَين: **أحدُهما** عقابًا للخطايا، كما دَخلَ الموتُ في العالمِ لأجلِ خطأ أبوينا آدمَ وحوّاءَ. وبهذا المعنى يُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ شرَّ النّقصِ الطّبيعيِّ عقابًا للخطايا إنْ لم يتقدّرْ وجودُ الخطايا بالفعلِ،

خفي الله لا مدركا بالحواس الجسمانية
[illegible] الجهال [illegible]
[illegible] المعرفة . [illegible]
هو [illegible]
[illegible]
[illegible] الله [illegible]
[illegible] الجهال [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
هو [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الله [illegible] الجهال
[illegible]
[illegible] الجهال [illegible] الله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] مع الله [illegible]
[illegible]

[illegible] الله
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الله [illegible] الجهال [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
الله [illegible] الجهال [illegible]
[illegible] الايمان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وفي الايمان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الايمان [illegible]
[illegible]
[illegible] وفي الايمان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وفي الايمان
[illegible]
[illegible] وفي الايمان
[illegible]
[illegible]
[illegible] وفي الايمان
[illegible]
[illegible]
[illegible] الله [illegible]
[illegible] الله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لكونِ اللّهِ لا يعاقبُ أحدًا في الزّمانِ الحاضرِ لأجلِ الخطايا المستقبليّةِ أم الشّرطيّة. **وإنْ قلتَ** إنّ ساداتِنا الرّسلَ قد سألوا السّيّدَ المسيحَ عن الأعمى: مَن أخطأ هو أم والديه [والداه] حتّى وُلد أعمى، هذا يدلُّ أنّهم كانوا معتقدين أنّ اللّهَ يغلّبُ الشّرورَ الطّبيعيّةَ لأجلِ الخطايا الآتية، **فأجبتُك:** إنّ الرّسلَ الأطهارَ لمّا سألوا السّيّدَ المسيحَ عن الأمرِ المذكورِ ما كانوا بعد اقتبلوا الرّوحَ القدسَ ولا وُشّحوا بالحكمةِ الالهيّة، ولذلك قد ضلّوا بأشياءَ كثيرةٍ قبل حلولِ الرّوح القدس كمثلِ تخمينِهم أنّ ملكوتَ السّيّدِ المخلّص أرضيّة [أرضيٌّ]، وكمثلِ تخمينِهم أنّ الهيكل لا يَخربُ أبدًا. ومن جملةِ ذلك اعتقادُه من أنّ اللّهَ يجلبُ شرورًا طبيعيّةً لأجلِ الخطايا المستقبلة. **والثّاني** تعويقًا لفعلِ الخطايا، كقولِنا: إن اللّهَ عارفًا [عارفٌ] أنّ المرءَ لو مضى في الغدِ إلى مكانٍ لَنظرَ إلى شخصٍ فأخطأ فيعدمُه البصرَ تعويقًا لتلك الخطيئة. وهذا الشّرُّ هو نعمةٌ عظيمةٌ من اللّهِ، وكان الواجبُ أن يُعَى خيرًا.

ونقولُ **ثالثًا:** يُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ شرَّ الذّنبِ بوجهٍ من الوجوهِ، لا بالذّاتِ ولا بالعرضِ. **وبيانُه أوّلاً** أنّ اللّهَ لا يريدُ أصلاً الأشياءَ التي يمنعُها ويفرضُ عقوباتٍ لفاعلِها وإلاّ لناقضَ نفسَه، ولكنْ يَنهى عن فعلِ الخطايا كقولِه: حيد [حِدْ] عن الشّرِّ واصنع الخيرَ، وكما هو واضحٌ من الكتابِ الالهيّ وبالنّورِ العقليّ، وقد فَرضَ عقوباتٍ أبديّةً لفاعلي الاثم، كقولِه: ابعدوا عنّي يا ملاعين إلى النّارِ المؤبّدةِ المعدّةِ لإبليسَ وملائكتِه. إذن يُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ فعلَ الخطايا. **وثانيًا**، إنّ اللّهَ يُبغضُ الخطايا، كقولِه في الاصحاحِ الثّالثِ والعشرين من سفرِ الخروجِ: تَباعدْ من كلامِ الكذبِ، والبارُّ والزكيّ فلا تقتلْه من أجلِ أنّي لا أزكّي المنافقَ؛ وفي الاصحاحِ الخامسِ من سفرِ يهوديت: لأنّ إلهَهم يمقتُ الفساد؛ وفي المزمورِ الخامسِ: لأنّك إلهٌ لا تشاءُ الاثمَ ولا يساكنُك الشّريرُ، ولا يثبتُ مخالفوا [مخالفو] النّاموسِ أمام عينيك. أبغضتَ جميعَ عامل[عاملي] الاثم، وتُهلكُ كلَّ الذين يتكلّمونَ بالكذبِ؛ وفي المزمورِ الرّابعِ والأربعين: أحببتَ العدلَ وأبغضتَ الاثم؛ وفي الاصحاحِ الخامسَ عشرَ من سفرِ الأمثالِ: رذالةٌ عند الرّبِّ طريقُ المنافق؛ وفي الاصحاحِ الرابعَ عشرَ من سفرِ الحكمةِ العظيمة: فهما بالسّواءِ مبغوضان عند اللّهِ المنافقُ ونفاقُه؛ وفي الاصحاحِ الثّالثِ والثّلاثين من نبوءةِ حزقيالَ: حيٌّ أنا يقولُ الرّبُّ، لستُ أريدُ موتَ المنافقِ؛ وفي الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من نبوءةِ هوشع: إنّ هلاكَكِ منكِ يا اسرائيل، ففيَّ فقط معونتُك؛ وفي الاصحاحِ الأوّلِ من نبوءةِ حبقوق: نقيّةٌ عيناك لئلاّ ترى السّوءَ ولا تقدرَ أن تنظرَ إلى الاثم؛ وفي الاصحاحِ الأوّلِ من رسالةِ مار يعقوب الرّسولِ: لأنّ اللّهَ لا يَمتحنُ أحدًا بالسّيّئاتِ، وهو لا يبلي أحدًا. **وثالثًا:** لو أمكن أنّ اللّهَ يريدُ الخطأَ من حيثُ أنّه خطأ، لأمكنَ أنّ النّاسَ يريدونه أيضًا من غيرِ أنّهم يُخطِون، لأنّ الذي يريدُه اللّهُ يُمتنعُ أن يكونَ حرامًا، ولكنّ التّاليَ محالٌ، فالمقدّمُ محالٌ. **وإنْ قلتَ** إنّ الخلائقَ لا يجوزُ

[illegible]

[illegible]

لها أن تفعلَ جميعَ ما يجوزُ للخالقِ، **فأجبتك** بتسليمِ ذلك. إلاّ أنّ هذا القولَ يجبُ انحصارُه إلى بعضِ الأشياءِ، ولا يجوزُ إطلاقُه على كلِّ شيء. هذا معناه أنّا إذا بحثنا عن اللّهِ: هل يمكنُ أن يريدَ أم يفعلَ شيئًا، يجبُ **أوّلاً** أنّا نفحصُ عن ماهيّةِ ذلك الشّيءِ، **ثمّ** نشرعُ ونقولُ إنّه يقدرُ عليه أم لا. ولذلك، إذا فحصنا: هل اللّهُ يريدُ الشّرَّ، يجبُ أنّا نعرفُ ما هو الشّرُّ. وإذا عرفنا أنّ الشّرَّ هو مخالفةٌ لوصايا اللّه، فنتجنا نتيجةً صادقةً أنّه تعالى لا يريدُ الشّرَّ، لكونِه لا يريدُ المخالفةَ لوصاياه. وإذا أردنا أن نبيّنَ ذلك، فأتينا بقياساتٍ على نوعَين: **أحدُهما** مأخوذة [مأخوذٌ] عن حدِّ الشّيءِ أم عن خواصِّه، **والآخرُ** مأخوذة [مأخوذٌ] عن الشّنعِ الذي يلزمُ قبولُه على تقديرِ تسليمِ ذلك. وأمّا الشّنعُ الذي يُحصّلُ عن قولِه: إنّ اللّهَ يريدُ شرَّ الذّنبِ والخطأ، فهو أنّ الخليقةَ لأمكن أنّها تريدُ هذا الشّرَّ جوازًا، إذ يجوزُ للخليقةِ أن توافقَ لخالقِها بإرادتها. وأمّا البراهينُ المأخوذةُ عن ماهيّةِ الشّرِّ وخواصِّه، فهي ما تقدّم ذكرُها وما قد تأتي الآن. **ورابعًا**، يُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ أشياءَ متناقضةً. أعني: يُمتنعُ أنّه يريدُ شيئًا ويكرهُه معًا. واللّهُ يكرهُ الشّرَّ والاثمَ مطلقًا وعلى كلِّ اعتبارٍ من حيثُ أنّه خلافًا [خلافٌ] لوصيّتِه ولارادتِه. إذن يُمتنعُ أنّه تعالى يريدُ شرَّ الذّنبِ. **وخامسًا** شرُّ الذّنبِ من حيثُ أنّه شرٌّ ليس فيه شيئًا [شيءٌ] من الخيرِ، لكونِه خلافَ الأمرِ الالهيِّ ومقاوم [ومقاومًا] للرّتبةِ الطّبيعيّةِ، إذ الطّبيعةُ تقتضي أنّ الخليقةَ تخضعُ لخالقِها، والخطأُ هو عدمُ ذلك الخضوعِ. والذي ليس فيه شيئًا [شيءٌ] من الخيرِ، يُمتنعُ أن يُرغَبَ من أحدٍ، لأنّ الذي يُرغبُ هو الخيرُ. إذن، يُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ شرَّ الذّنبِ من حيثُ أنّه شرٌّ.

وقال بعضُ الأراطقةِ: إنّ اللّهَ يريدُ الخطأَ، وإنّه علّةُ القبائحِ. **وقال** آخرون: إنّ الخطأَ يحوي شيئًا من الخيرِ، ويحوي شيئًا من الشّرِّ. فمن جهةِ الشّرِّ لا يُرغَبُ من اللّهِ، وأمّا من جهةِ الخيرِ فيُرغَبُ منه تعالى. وأمّا الذي عليه الجمهورُ من مستقيمي الرّأيِ ومن الأراطقةِ والمخدعين، فهو **أوّلاً** أنّ شرّ الذّنبِ والخطأ لا يُرغبُ من اللّهِ من حيثُ أنّه شرٌّ أصلاً، لأنّ الشّرَّ بما أنّه شرٌّ هو منافٍ للخيرِ الذي يُقصدُ من الارادة. **وثانيًا**، إنّ اللّهَ لا يريدُ شرَّ الخطأ من حيثُ أنّه يشورُ أم يأمرُ بافتعالِه، لأنّه مُصَرّحٌ في الكتابِ الالهيِّ أنّ اللّهَ يَنهى عن رياضةِ السّيّئات. **وثالثًا**، إنّ اللّهَ لا يريدُ شرَّ الخطأ بإرادةٍ شرّيرة. هذا معناه أن اللّهَ لا يخطئُ على تقديرِ أنّه يريدُ شرَّ الخطأ، وإنْ كان هذا التّقديرُ ممتنعًا. وبيانُه أنّ اللّهَ هو عادمٌ أن يخطئَ كما جاء في الاصحاحِ الثّاني والثّلاثين من سفرِ تثنيةِ الاشتراع: ليس باللّهِ إثمٌ البتّةَ، بارٌّ وعادل؛ وفي الاصحاحِ الثّالثِ من الرّسالةِ إلى أهلِ رومية: هل اللّهُ جائرٌ، حاشى للّهَ من ذلك. فالذي يختلفُ به القاتوليقيّون عن الأراطقة هو إنْ كان يوجدُ في الخطأ شيئًا [شيءٌ]

ܡܢ ܐܠܒܢܝܢ ܡܚܓܘܒܝܢ ܡܢ ܐܠܠܗ. [illegible]

[illegible]

من الخيرِ مرغوبٌ من اللّه. فقال الأراطقةُ المتقدّمون: إنّ اللّهَ يريدُ الشّرَّ مطلقًا. وبيانُهم أنّه تعالى يفعلُ الشّرَّ في الأشرارِ مثلما يفعلُ الخيرَ في الأبرارِ. وإبطالُ هذا الزّعمِ الفاسدِ أنّ اللّهَ لا يعلُّ فعلَ الخطايا كما تبيّنَ في الطّبيعيّاتِ، لكونِ كيف يريدُ اللّهُ أن يكونَ وكيف يفعلُ ما يريدُ أن لا يكونَ ويأمرُ أن لا يفعلَ. **وإنْ قلتَ:** إنّ اللّهَ يعملُ مع الخلائقِ كافّةَ الأعمالِ عمومًا وخصوصًا، والذي يعملُه يُمتنعُ أن لا يريدَه، **فأجبتُك:** إنّه تعالى لا يعيّنُ الخليقةَ إلى أحدِ الأعمال. يُحصّلُ أنّ عملَه مع الخليقةِ ليس هو علّةَ الخطأ. **وإنْ أجبتَ:** إنّ المرءَ بلا معونةِ اللّهِ لا يقدرُ أن يفعلَ شيئًا، إذن معونةُ اللّهِ هي علّةُ الأفعالِ البشريّة، **فأجبتُك** بنفيِ التّالي، لأنّ تلك المعونةَ نفسَها التي يعملُ المرءُ معها الخطأَ فيقدرُ أن يعملَ معها أفعالاً صالحة. **وقال** آخرون من الأراطقةِ: إنّ اللّهَ يريدُ الشّرَّ من حيثُ أنّه يحوي شيئًا من الخيرِ. وإبطالُ ذلك أنّ الخطأَ، من حيثُ أنّه خطأٌ، لا يحوي شيئًا من الخيرِ، لأنّه من هذا الجانبِ مخالفًا [مخالفٌ] للوصيّةِ الالهيّة.

وقال بعضُ المعلّمين: إنّ الخطأَ على اعتبارَين: **الأوّلُ** من حيثُ المادّيُّ، أعني من حيثُ أنّه فعلٌ طبيعيٌّ؛ **والآخرُ** من حيثُ الصّورةُ، أعني من حيثُ أنّه شرٌّ مخالفٌ لوصيّةِ اللّه. فبالاعتبارِ الأوّلِ يُرغبُ الخطأُ من اللّهِ، وإنْ لم يُرغبْ منه بالاعتبارِ الثّاني. وأمّا نحن **فنقولُ:** إنّ فعلَ الخطأ إمّا أن يصيرَ باشتلاقٍ وتوعٍّ، وإمّا بغيرِ اشتلاقٍ وبغيرِ توعٍّ. فإنْ كان بغيرِ اشتلاقٍ ليس هو بخطأ أصلاً، مثلما هي أفعالُ الأطفالِ الذين لا يدركون المعقولَ. وإنْ كان باشتلاقٍ وتوعٍّ فهو خطأٌ. وبهذا المعنى، يُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُه من حيثُ المادّةُ، أي من حيثُ أنّه فعلُ الطّبيعيّ، لأنّ المادّةَ، بالاعتبارِ المذكورِ، هي مقترنةٌ اقترانًا معيّنًا مع الصّورةِ، أي مع الشّرِّ. ويُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ شيئًا مقترنًا مع غيرِه اقترانًا معيّنًا من غيرِ أنّه يُري ذاك الشّيءَ الآخرَ. **قياسٌ آخرُ:** يُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ الأشياءَ التي ينهى عن افتعالِها. ولكنّ اللّهَ لا ينهى عن افتعالِ سوءِ الشّرِّ فقط، ولكنْ ينهى أيضًا عن افتعالِ ذلك الفعلِ المقترنِ مع الشّرِّ لكونِه لا يَمنعُ سوءَ الفعلِ فقط، ولكنْ يَمنعُ الفعلَ مع سوئه أيضًا. إذن، يُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ مادّةَ الفعلِ الشّرّير.

يُحصّلُ ممّا تقدّم **أوّلاً** أنّ اللّهَ لا يريدُ الشّرَّ من حيثُ أنّه شرٌّ أصلاً. **وثانيًا**، إنّ اللّهَ يريدُ شرَّ العقابِ وشرَّ النّقصاناتِ الطّبيعيّةِ من حيثُ أنّه يريدُ خيرًا منافيًا لها. **وثالثًا**، إنّه يجلبُ شرَّ العقابِ وشرَّ النّقصانِ الطّبيعيّ عقابًا للخطايا الحاضرةِ أم الماضيةِ، ويُمتنعُ أن يجلبَ هذه الشّرورَ عقابًا للخطايا الآتيةِ والشّرطيّةِ التي لا يَكمّلُ شرطُها في الزّمانِ الحاضرِ والماضي. **ورابعًا**، إنّه لا يخطئُ في إرادتِه أصلاً، لكونِه تعالى لا يريدُ إلاّ ما يجبُ أن يريدَه. **وخامسًا**، إنّه لا يريدُ ما يكرهُه، لأنّه لا يريدُ أشياءَ متناقضةً. **وسادسًا**، إنّه لا يريدُ صورةَ الخطأ، أعني إنّه لا يريدُ الخطأَ من حيثُ أنّه خطأٌ. **وسابعًا**، إنّه لا يريدُ مادّةَ الخطأ الذي

[illegible]

يصيرُ بتوعٍّ واشتلاقٍ، أعني لا يريدُ ذلك الفعلَ الذي هو مخطئ. **وثامنًا**، إنّ اللّهَ لا يريدُ الخطأَ عقابًا للخطأ قطعًا ، لأنّ الخطيئةَ يكرهُها اللّهُ بالكلّيّة. **وإنْ قلتَ**: إنّه تعالى قد يتخلّى عن الانسانِ بسببِ خطيئتِه، فيعملُ الانسانُ خطايا أخرى، **فأجبتُك**: هذا لا يدلُّ أنّ اللّهَ يريدُ ويقصدُ فعلاً مخطئًا لمعاقبةِ الخطايا السّالفة، ولكنْ يدلُّ أنّه تعالى، بما أنّه يكرهُ الخطأ، يرفعُ أنعامَه عن الانسانِ لمعاقبةِ خطاياه فيقعُ الانسانُ في خطايا أخرى، مثلما أنّ الشّمسَ، إذا رفعتْ إشعاعَها، تمتدُّ الظّلمةُ على الأرض، وكما أنّ الشّمسَ لا تقصدُ الظّلمةَ ولا تعلُّها في الحادثِ المذكور، هكذا اللّهُ لا يقصدُ فعلَ الخطأ ولا يعلُّه. ونَزيدُ ذلك شرحًا فنقولُ: إنّ الانسانَ لا يقدرُ أن يفعلَ فعلاً صالحًا من دونِ نعمةِ اللّهِ، لكونِ الانسانِ، بالقياسِ إلى الأفعالِ الصّالحةِ، هو كالجسمِ الثّقيلِ بالقياسِ إلى الطّلوعِ إلى فوق. ومثلما لا يقدرُ الجسمُ الثّقيلُ أن يعلوا [يعلوَ]، إلاّ بإسعافِ العلّةِ المحرّكة، هكذا لا يستطيعُ الانسانُ أن يفعلَ فعلاً صالحًا إلاّ بمعونةِ اللّه؛ والأمرُ ظاهرٌ فينا أنّا مائلين [مائلون] إلى الشرّ أبدًا مثلما هو مائلُ الجسمُ الثّقيلُ إلى الهبوطِ. وأمّا اللّهُ، فلكثرة مراحمِه، لا يزالُ معطي [معطيًا] للبشرِ معونتَه ونعمتَه أبدًا دائمًا، ما داموا مقيمين في هذه الحياة. يُحصّلُ أنّ أيَّ انسانٍ كان يستطيعُ أن يعملَ أعمالاً صالحةً بمعونةِ اللّهِ ما دام عائشًا، كقولِه تعالى في الاصحاحِ الثّاني عشرَ من إنجيل يوحنّا: فسيروا ما دامَ لكمُ النّورُ. والنّورُ هو نعمةُ اللّهِ، والمسيرةُ هي افتعالُ الأعمالِ الصّالحة. هذا معناه: اعملوا أعمالاً صالحةً ما دمتم مقيمين في هذه الحياة، وما دامتْ معكمُ المعونةُ الالهيّةُ، كمن يقولُ للمسافرِ: سير [سِرْ] ما دام نورُ الشّمسِ. وقد مرّ أنّ اللّهَ يعرفُ بسَبْقِ معرفتِه ماذا يفعلُ الانسانُ في هذا أم في ذاك المحلِّ مع إسعافِ نعمتِه. يُحصّلُ أنّه لمّا يتخلّى [يتخلّ] عن أحدٍ عقابًا لخطاياه السّالفة. لا يَقصدُ أنّه يفتعلُ خطايا أخرى، ولكنْ يَرفعُ عنه أم لا يعطيه تلك النّعمةَ الذي [التي] يعرفُ أنّه ما أخطأ لو أعطاه إيّاها، أم يعطيه نعمةً أخرى التي يعرفُ أنّه لأخطأ لو أعطاه إيّاها، أم يُعدُّ له أم يسامحُ أن يُعدَّ له محلّ [محلاً] يعرفُ أنّه أخطأ لو وُجد فيه، بعد [بيد] أن لا يكونَ ذلك المحلُّ مخطئًا ولا مقترنًا اقترانًا ضروريًّا مع الخطأ. **وإنْ قلتَ**: لو أعطى اللّهُ الانسانَ نعمةً يعرفُ أنّه يخطئُ مع حضورِها لكان اللّهُ صاحبَ الخطيئة، **فأجبتُك** بنفيِ التّالي، لأنّ نعمةَ اللّهِ ليس لها اقترانٌ ذاتيٌّ مع الخطيئةِ، إذِ المرءُ يقدرُ أن يفعلَ أفعالاً صالحةً مع تلك النّعمةِ نفسِها التي يَعملُ معها أعمالاً رديئة.

اعتراضٌ أوّلُ قال: إنّ اللّهَ يريدُ الشّرورَ والخطايا، ويحضُّ النّاسَ

[illegible]

إلى افتعالِها. **وبيانُه** من الكتابِ الالهيّ حيثُ يُقالُ: إنّ اللّهَ يُعمي قلوبَ البشرَ ويقسّيهم ويجتذبُهم إلى الضّلالِ والخطأ. فقال في الاصحاحِ الرّابعِ من سفرِ الخروج: أنا أقسّي قلبَ فرعون، فلا يطلّقُ الشّعبَ؛ وفي الاصحاحِ التّاسعِ عشَرَ من نبوءة أشعيا: الرّبُّ مزجَ في داخلِها روحَ الضّلالةِ، وأُضلّتْ مصرُ في كلِّ عملها؛ وفي الاصحاحِ الرّابعِ من نبوءةِ حزقيال: النّبيُّ إذا ضلّ وتكلّم بكلام، فأنا الرّبُّ أضللتُ ذلك النّبيّ؛ وفي الاصحاحِ الأوّلِ من الرّسالةِ إلى أهلِ رومية: ولذلك أسلمهم اللّهُ بشهواتِ قلوبهم للنّجاسة؛ وفي الاصحاحِ التّاسعِ من الرّسالةِ المذكورة: فهو يرحمُ مَن يشاءُ ويقسّي من يشاء؛ وفي الاصحاحِ الثّاني من الرّسالةِ إلى أهلِ تسالونيقي الثّانية: ولذلك يُرسلُ اللّهُ عليهم مكيدةَ الطّغيانِ ليصدقوا بالإفكِ. **جوابُ** هذه الشّهاداتِ وما ماثلَها لا تدلّ [يدلّ] أنّ اللّهَ يقصدُ ضلالَ النّاسِ وخطاياهم، ولكنْ يدلُّ أنّه، بحكمٍ غيرِ مفحوصٍ، يرفعُ عن البشرِ بعضَ الأنعامِ والمعونات التي لو لم يرفعْها عنهم لكانوا هربوا من الخطايا والطّغيانِ، ويسامحُ أعني لا يعوّقُ ولا يمنعُ من أنّهم يَسقطون فيها، وأحيانًا يعطيهم بعضَ محلاّتٍ غيرِ مخطئة عارفًا أنّهم يخطئون فيها لأجلِ سوئهم. ومثلما إذا رَفعتِ الشّمسُ نورَها كانت الظّلمةُ في العالمِ، هكذا إذا رفعَ اللّهُ معونَتَه ونعمَه الخصوصيّةَ التي ليس هو ملتزمًا أن يعطيَها للبشر، لَصنعَ البشرُ أفعالاً رديئةً. **والبيانُ** على أنّ الشّهاداتِ المذكورةَ يجبُ تفسيرُها بنوعِ التّخلّي والمسامحةِ، فهو أنّه يقولُ في مواضعَ أخرى: إنّ اللّه لا يريدُ الشّرَّ، وفي مواضعَ أخرى إنّه يتخلّى عن الخطأة. فقال في المزمورِ الثّمانين: فخلّيتُهم نحو شهواتِ قلوبِهم، وانطلقوا في أعمالِهم؛ وفي الاصحاحِ الرّابعَ عشرَ من أعمالِ الرّسلِ: الذي ترك الأممَ كلَّهم في الأجيالِ الماضية أن يسلكوا في طرقِهم؛ وقال مار يوحنّا فمُ الذّهبِ في العظةِ الثّالثة في رسالةِ مار بولصَ الرّسولِ إلى أهلِ رومية: مثلما أنّ قائدَ الجيشِ، إذا رجعَ إلى وراءٍ، وجنودُه في حالِ المقاتلةِ، فيسلّمُهم بيدِ الأعداء بما أنّه يرفعُ عنهم معونتَه، وليس بما أنّه يحرّضُهم إلى المقاتلةِ، هكذا اللّه يخلّي مَن لا يقبلُ وصاياه. وأتى بعضُ العلماءِ بمثالِ الطّفلِ الذي لا يمشي إلاّ مُسنَدًا على يدِ صاحبِه.

اعتراضٌ ثانٍ: إنّ اللّهَ قد وصّى وأمر وشار بافتعالِ بعضِ الخطايا، كما جاء في الاصحاحِ السّادسَ عشرَ من سفرِ الملوك الثّاني، فقال داودُ عن شمعي الذي كان يشتمُه: دعوه يشتمُني، إنّ الرّبَّ قال له ليشتمَ داود؛ وفي الاصحاحِ الرّابعِ من أعمالِ الرّسلِ، قال الرّسلُ: فانّهم قد اجتمعوا حقًّا في

[illegible]

هذه المدينةِ على القدّوسِ، فتاك يسوعَ الذي مسحته، هيرودس وبيلاطوس البنطيّ مع الأمم وشعبِ اسرائيلَ ليفعلوا كما يدُك ومشيئتُك رسمتْ أن يكونَ؛ وفي الاصحاحِ الثّاني من أخبارِ الرّسلِ: فهذا المسلَّمُ برأيِ اللّهِ المَقضيّ وبسابقِ علمِهِ، صلبتموه بأيدي أشرار وقتلتموه. **جواب:** إنّ الخطيئةَ على اعتبارَين: **أحدُهما** بمعنى الفعلِ الرّديء الذي هو مخالفٌ لوصيّةِ اللّه، وبهذا المعنى لا يريدُها اللّهُ بنوعٍ من الأنواعِ، لكونِ اللّهِ لا يريدُ أن تصيرَ الخطيئةُ كما تبيّن أعلاه. **والثّاني**، بمعنى الفعلِ الرّديءِ الذي يسامحُ اللّهُ بوجودِهِ ولا يمنعُه. وبهذا المعنى يريدُ اللّهُ الخطيئةَ، لكونِ اللّهِ يأذنُ للانسانِ، أي لا يمنعُه من أنّه يفعلُ الخطيئةَ، وعلى تقديرِ افتعالِ الخطيئة يرتّبُها اللّهُ ويوجّهُها إلى غايةٍ معيّنة، كقولِنا: إنّه تعالى ما أراد أنّ اليهودَ يصلبوا [يصلبون] السّيّدَ المسيح وما رغبَ ذلك أصلاً، لكونِ صَلْبِ المسيحِ خطأ عظيم، بل انّه سامحَ لهم، أعني رفعَ نعمتَه عنهم وما عوّقَهم من أنّهم يصلبونه، ورتّب خطيئتَهم ووجّهها إلى خلاصِ العالم .وبهذا المعنى يُقالُ: إنّ اللّهَ يأمرُ ويريدُ الخطيئةَ من حيثُ أنّه يريدُ أن يسامحَ بوجودِها ويستعملَها بالنّسبةِ إلى غاياتٍ معيّنةٍ، كقول مار أوغوسطينوس: إنّ اللّهَ يسامحُ بافتعالِ الخطايا، ليس كرهًا عنه، ولكنْ بإرادتِه، لكونِ حكمةِ اللّهِ وقوّتِه، هذا المقدارُ مقدارُهما: أنّه يوجّهُ إلى غايةٍ صالحةٍ محبوبةٍ منه جميعَ الأشياءِ التي هي مكروهةٌ منه تعالى، وذلك أنّ صلاحَ اللّهِ لما سامحَ أن تصيرَ الشّرورُ إنْ لم تستطيع [تستطعْ] قوّتُه أن تصنعَ منها خيرًا.

اعتراضٌ ثالثٌ: قد تكونُ بعضُ الخطايا عقابًا للخطايا السّالفةِ كما جاء في الاصحاحِ الأوّلِ من الرّسالةِ إلى أهلِ رومية. ولذلك، أعني عقابًا للخطايا السّالفةِ، قد أسلمهمُ اللّهُ بشهواتِ قلوبِهم للنّجاسةِ كي يَفضحوا أجسادَهم في أنفسِهم. والذي يجلبُه اللّهُ من العقابِ إنّما يريدُه. **جوابٌ:** إنّ الخطايا تكونُ عقابًا لخطايا أخرى على وجهَين: **الأوّلُ** من حيثُ أنّ اللّهَ يريدُ ويقصدُ أن تحدثَ؛ وبهذا المعنى، يُمتنعُ أنّ اللّهَ يعاقبُ الخطايا محرّكًا إلى خطايا أخرى، لكونِ اللّهِ لا يحرّكُ إلى ما يَنهى عن افتعالِه. **والثّاني** من حيثُ أنّ اللّهَ يرفعُ نعمتَه عن الانسانِ عقابًا للخطايا السّالفةِ، ويسامحُ أنّه يفعلُ أفعالاً رديئة؛ وبهذا المعنى يمكنُ أنّه تعالى يعاقبُ الخطأَ بمسامحةِ السّقوطِ في خطأ آخرَ.

الفصلُ السّادسُ والعشرون
هل اللّهُ يريدُ الخيرَ

ܒ ܐܚܪܢܐ ܕܠܐ ܡܬܡܛܝܢ. ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܒܝܬ
ܡܬܡܛܝܢ ܠܘܬ ܗܕܡܐ. ܟܡܐ ܕܠܐ [illegible]
ܕܠܐ ܡܟܝܠ ܕܗܘܬܐ ܗܘ. ܘܟܕ ܗܘܐ ܗܟܢܐ
ܡܢܗ ܕܗܠܝܢ [illegible] ܠܐ ܡܚܝܠ ܠܗ
ܒ [illegible] ܒ [illegible] ܗܠܝܢ.
ܘܐܝܟܢܐ [illegible] ܕ[illegible]
[illegible] ܕܙܘܝ̈ܬܐ [illegible]
[illegible] ܗܘ ܗܟܢ ܠܐ [illegible]
[illegible] ܘܗܘ [illegible] ܒ [illegible]
[illegible] ܘܟܕ ܗܘܐ ܗܟܢܐ
[illegible] ܙܘܝܬܐ ܕ[illegible] ܠܐ [illegible]
[illegible] ܘܠܐ [illegible]
[illegible] ܒ [illegible]
[illegible] ܙܘܝܬܐ ܗܠܝܢ. [illegible]
[illegible]
ܒ [illegible] ܕ[illegible]
ܗܠܝܢ [illegible]
[illegible] ܒ [illegible]
[illegible] ܗܠܝܢ ܘ[illegible] ܒ [illegible]
[illegible] ܗܠܝܢ [illegible]
[illegible] ܙܘܝ̈ܬܐ [illegible]
[illegible] ܘ[illegible]
ܘ[illegible] [illegible] ܦ[illegible]
[illegible]
ܗܠܝܢ. ܘ[illegible] ܙܘܝ̈ܬܐ
[illegible] ܗܠܝܢ ܙܘܝ̈ܬܐ
[illegible] ܙܘܝ̈ܬܐ [illegible]
ܗܠܝܢ [illegible]
[illegible] ܘ[illegible] ܒ [illegible]
[illegible].

ܐܝܟ ܕܐܬܚܘܝ ܒܬܚܘܝܬܐ
ܘܡܛܠ ܕܙܘܝܬܐ ܕܗܝ ܬܠܬ [illegible]
ܘܠܐ [illegible] ܒ ܗܠܝܢ [illegible] ܘ[illegible]
ܕܙܘܝ̈ܬܐ. ܗܘܐ [illegible] ܒ [illegible]
ܗܘ ܬܠܬ [illegible].
ܘܐܝܟ [illegible]
ܙܘܝ̈ܬܐ ܗܠܝܢ ܬܠܬ [illegible] ܒ [illegible]
[illegible]. [illegible]
ܗܠܝܢ [illegible]
[illegible]
[illegible] ܒ [illegible]
[illegible] ܙܘܝ̈ܬܐ [illegible]
ܒ [illegible] ܘܟܕ ܗܘܐ [illegible]
ܙܘܝܬܐ ܗܠܝܢ [illegible] ܬܠܬ [illegible]
[illegible] ܗܠܝܢ [illegible]
ܘ[illegible] [illegible]
[illegible] ܗܠܝܢ [illegible]
[illegible] [illegible] ܙܘܝ̈ܬܐ
[illegible] ܒ [illegible] ܘ[illegible]
ܕ[illegible] ܙܘܝܬܐ ܗܠܝܢ [illegible]
ܒ [illegible] ܙܘܝܬܐ [illegible]
ܒ [illegible]
ܒ [illegible] ܗܠܝܢ [illegible]
[illegible] ܘ[illegible]
[illegible] ܙܘܝ̈ܬܐ [illegible]
ܒ [illegible] ܘ[illegible]
[illegible] ܘ[illegible]
ܘܟܕ ܗܘܐ [illegible] ܙܘܝܬܐ ܗܠܝܢ [illegible]
[illegible] ܗܠܝܢ [illegible]

إنّ الخيرَ على قسمَين: **أحدُهما** خيرٌ منسوبٌ إلى الوجودِ، كقولِنا: إنّ وجودَ الأشياءِ الطّبيعيّةِ هو خيرٌ؛ وبهذا المعنى يريدُ اللّهُ سائرَ الخيورِ، لأنْ يُمتنعُ أن يوجدَ شيءٌ صالحٌ إنْ لم يريده [يُردْه] اللّهُ. **والثّاني** خيرٌ منسوبٌ إلى كيفيّةِ الوجودِ كقول [كقولنا]: إنّ الأفعالَ هي خيرٌ، وذلك على نوعَين: **أحدُهما** خيرٌ طبيعيٌّ، وهو الذي يُنسبُ إلى هذا العالمِ، كقولِنا: إنّ أفعالَ الحيواناتِ هي خيرٌ؛ وبهذا المعنى اللّهُ يريدُ كافّةَ الخيورِ، لأنّه يريدُ حفظَ الأنواعِ والأفرادِ الموجودةِ في العالمِ، ويُمتنعُ أنّ الخلائقَ تفعلُ شيئًا بغيرِ إرادةِ اللّه. ولكونِ أفعالِ الخلائقِ غيرِ النّاطقةِ يُمتنعُ أن تكونَ طالحةً، أي مضادّةً لوصيّةِ اللّه، يُحصّلُ أنّه تعالى يريدُ ويقصدُ أفعالَه، وذلك أنّ كافّةَ الأشياءِ الموجودةِ إمّا أن يريدَها اللّهُ وإمّا أن يسامحَ بوجودِها. فإنْ كانتْ صالحةً يريدُها، وإنْ كانتْ طالحةً لا يريدُها، بل يسامحُ بحدوثِها. **والثّاني** خيرٌ روحانيٌّ كمثلِ أفعالِ البشرِ المنسوبةِ إلى اللّه؛ وهذه الأفعالُ، من حيثُ أنّها اختياريّةٌ، فلا يريدُها اللّهُ إرادةً قاطعةً مضادّةً للارادةِ البشريّةِ، لكونِ اللّهِ لا يريدُ يَرفعُ عن الانسانِ استيلاءَ الاختيارِ، ولكنْ يريدُها أن تَصدرَ باختيارِ الانسان.

الفصلُ السّابعُ والعشرون
هل إرادةُ اللّهِ هي علّةُ الأشياءِ

قال البعضُ: إنّ اللّهَ يفعلُ بطبعِه، وليس بإرادتِه. هذا معناه أنّ الذّاتَ الالهيّةَ وحدَها هي علّةُ الأشياءِ.

وأمّا نحنُ **فنقولُ**: إنّ هذه القضيّةَ: إنّ إرادةَ اللّهِ هي علّةُ الأشياءِ، يمكنُ أن تُؤخذَ على وجهَين: **أحدُهما** بالاضافةِ إلى الأشياءِ التي تَصدرُ عن الخلائقِ؛ **والآخرُ** بالنّسبةِ إلى الأشياءِ التي تَصدرُ عن الخلائقِ. فبالمعنى الأوّلِ يمكنُ أن نعتبرَها على وجهَين أيضًا: **الأوّلُ** بالنّسبةِ إلى الأفعالِ الاختياريّةِ الصّادرةِ عن الخلائقِ النّاطقةِ؛ وبهذا المعنى، إرادةُ اللّهِ ليست بعلّةِ الأشياءِ المرادةِ، لكونِ اللّهِ لا يعلُّ افتعالَ الأعمالِ الصّالحةِ والطّالحةِ التي تفعلُها النّاسُ. أمّا الأفعالُ الطّالحة، لكونِ [فلكونِ] اللّهِ لا يريدُها أصلاً كما مرّ. وأمّا الأفعالُ الصّالحةُ لكونها [فلكونِها] صادرةً عن استيلاءِ الاختيارِ البشريِّ، وبالالتزام: ولو أنّ إرادةَ اللّهِ فلا يريدُها أن توجدَ مطلقاً خلوًا عن إرادةِ البشر، ولكنْ يريدُها أن توجدَ عن المشيئةِ البشريّة، أعني على تقديرِ أنّ الانسانَ يريدُ يفعلُها مع نعمةِ اللّه ومعونتِه. **والثّاني** بالنّسبة إلى الأفعالِ الضّروريّةِ الصّادرةِ عن الخلائقِ النّاطقةِ وغيرِ النّاطقةِ كمثلِ فعلِ البصرِ والسّمعِ وما أشبهَ. وبهذا المعنى، إرادةُ اللّهِ هي علّةٌ جزئيّةٌ للأشياءِ المرادةِ، لأنّ اللّهَ مع الخلائقِ

[illegible]

[illegible]

يفعلُ الأفعالَ المذكورةَ، ويرجعُ إليه تعالى أمرُ تعيينِها. واعلمْ أنّ الأفعالَ الضّروريّةَ قد تكونُ إراديّةً للبشرِ من جهة، وضروريّةً من جهةٍ أخرى. فهي إرادةٌ بالعلّة، أعني من حيثُ أنّه يقعُ تحت اختيارِ الانسانِ الاستعمالُ باعطائه. وهي ضروريّةٌ بالمعلولِ، أعني من حيثُ أنّه ضروريٌّ أن يحدثَ شيئًا معيّنًا [شيءٌ معيّنٌ]، على تقديرِ أنّه يستعملُ باعطائه بنوعٍ معيّنٍ، كقولِنا: إنّ المرءَ يقدرُ أن يُبصرَ شيئًا أم لا يبصرَ ولو إنْ كان قريبًا إليه، لأنّه إنْ أراد يبصرُه فتحَ عينَه. وأمّا على تقديرِ فتحِ العين الطّيّبةِ، فيُمتنعُ أن لا يُبصرَ الموضوعَ الذي هو قريبٌ مضى.

وبالمعنى الثّاني، يمكنُ أن نعتبرَ الأشياءَ المرادةَ على نوعَين أيضًا: **أحدُهما** بالاضافةِ إلى ما يفعلُه اللّهُ فعلاً لازمًا، كقولِنا: ولادةُ الابنِ وصدورُ الرّوحِ القدس. وبهذا المعنى، لا يفعلُ اللّهُ بإرادتِه أي باختيارِه، ولكنْ عن ضرورةٍ أي بطبعِه، لأنْ مثلما يَصدرُ الشّعاعُ عن الشّمسِ عن ضرورةٍ ويصدرُ الشّروقُ عن النّورِ وعن الشّمسِ، هكذا الآبُ، طبيعيًّا وعن ضرورةٍ، يلدُ الابنَ، والآبُ والابنُ ينفخان الرّوحَ القدس. **والثّاني** بالاضافةِ إلى ما يفعلُه اللّهُ بفعلٍ متعدٍّ كقولِنا: تكوينُ العالمِ والبشرِ والحيواناتِ وما أشبَه. وبهذا المعنى، إرادةُ اللّهِ هي علّةُ الأشياءِ المرادةِ، كقولِه في المزمورِ المايةِ وثمانيةٍ وأربعين: قال فكانتْ، وأمرَ فخُلقتْ؛ وفي الاصحاحِ الأوّلِ من سفرِ التّكوينِ: قال اللّهُ ليكونَ كذا فكان؛ وفي الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من سفرِ الحكمة: وكيف كان يثبتُ شيءٌ إنْ لم تشأْ أنتَ؛ وبالمتابعةِ: الأفعالُ الالهيّةُ المتعدّيةُ تصدرُ عن إرادةِ اللّه. هذا معناه أنّ اللّهَ لا يفعلُ شيئًا من الخلائقِ عن ضرورةٍ، بل جميعُ ما قد فعلَ وجميعُ ما هو عتيدٌ أن يُفعلَ إنّما يفعلُه بإرادتِه واختيارِه، كما مرَّ في الفصلِ الثّالثَ عشرَ من هذه المقالة.

ونَزيدُ ذلك شرحًا، **فنقولُ:** إنّ إرادةَ اللّهِ لا تتميّزُ عن ذاتِه تمييزًا حقيقيًّا كما تبيّنَ أعلاه. يُحَصّلُ أنّ ذاتَ اللّهِ هي علّةُ الأشياءِ مثلما هي علّتُها الارادةُ.

الفصلُ الثّامنَ والعشرون
هل إرادةُ اللّهِ تَضعُ ضرورةً في الأشياءِ المرادةِ

إنّ الأشياءَ المرادةَ من اللّهِ على صنفَين: **أحدُهما** مفعولةٌ منه تعالى، كقولِنا: صدورُ الأقانيمِ وتكوينُ العالمِ وما أشبهَ. وبالنّسبةِ إلى هذه الأشياء، فإرادةُ اللّهِ توردُ ضروريًّا في الأشياءِ المرادةِ، لأنّ الذي يريدُ اللّهُ أن يكونَ لا بدّ أنّه يكونُ. **والثّاني** مفعولةٌ من الخلائقِ، وذلك على نوعَين: ضروريّةٌ كمثلِ أفعالِ الحيواناتِ وسائرِ الفواعلِ الطّبيعيّةِ العادمةِ النّطق. وبالنّسبة إلى هذه الأشياءِ،

[illegible]

[illegible]

إرادةُ اللّهِ تضعُ ضرورةً على الأشياءِ المرادةِ، لكونِ جميعِ ما يريدُ اللّهُ أن تفعلَ الخلائقُ العادمةُ النّطقِ فتفعلُه بلا مخالفةٍ، واختياريّةً كمثلِ أفعالِ البشر. وبالنّسبةِ إلى هذه الأفعالِ، فإرادةُ اللّهِ لا تضعُ ضرورةً في الأشياءِ المرادةِ، وإلاّ لَبطلَ استيلاءُ الاختيارِ والشّور وما شاكلَهما.

ونَزيدُ ذلك شرحًا، **فنقولُ:** إنّ الضّرورةَ على اعتبارَين: **أحدُهما** من طرفِ إرادةِ اللّه، بمعنى أنّ اللّهَ يريدُ عن ضرورةٍ ما يريدُه، وقد مرّ أنّه لا يريدُ عن ضرورةٍ إلاّ الأفعالَ اللازمةَ كمثلِ صدورِ الابنِ والرّوحِ القدس. **والثّاني** من طرفِ الموضوعِ المرادِ، بمعنى أن يحدثَ عن ضرورةٍ جميعُ ما يريدُه اللّهُ. وهذا القولُ يصدقُ من جانبِ الأفعالِ المتعدّيةِ التي يفعلُها اللّهُ كمثلِ تكوينِ العالمِ، وخلقِ البشرِ، وحفظِ البرايا، وما أشبهَ. ويكذبُ من طرفِ الأفعالِ الاختياريّةِ الواقعةِ تحت إرادةِ البشرِ، لكونِ اللّهِ، على تقديرِ أنّه يحفظُ الاستيلاءَ البشريَّ، يُمتنعُ أنّه يريدُ أنّ الانسانَ يفعلُ شيئًا من الأفعالِ المنسوبةِ إلى الارادةِ غصبًا عنه. وقُيّد بقولِه: الأفعالُ المنسوبةُ إلى الارادةِ، لكونِ المرءِ ليس له استيلاءُ الاختيارِ إلاّ بالقياسِ إلى أفعالِ الارادة. وأمّا من طرفِ الأفعالِ الضّروريّةِ التي تَصدرُ عن سائرِ الخلائقِ، فيصدقُ القولُ: إنّ إرادةَ اللّهِ تضعُ ضرورةً على الأشياءِ المرادةِ كما تقدّم.

اعتراضٌ قال: إنّ إرادةَ اللّهِ تضعُ ضرورةً على جميعِ الأشياءِ المرادةِ لما قال أوغسطينوس: ليس أحدٌ يخلصُ إلاّ مَن أراد اللّهُ خلاصَه. ولذلك، لازمٌ الطّلبُ كي يشاءَ، لأنّه ضروريٌّ أن يكونَ إذا أراد. **جوابٌ:** إنّ قولَ مار أوغسطينوس يدلُّ على الضّرورةِ الشّرطيّةِ، وليس على الضّرورةِ المطلقة، لأنّه ضروريٌّ أنّ هذه الشّرطيّةَ تكونُ صادقةً إنْ كان اللّهُ أراد هذا الشّيءَ، فمن لازمِ الضّرورةِ أن يصيرَ. **جوابٌ آخرُ:** لا أحدَ يخلصُ من دونِ إرادةِ اللّه، ولكنّ اللّهَ لا يريدُ خلاصَ أحدٍ من دونِ إرادتِه. هذا معناه أنّ الانسانَ كي يخلصَ يلزمُ أنّه يريدُ أن يخلصَ وأنّ اللّهَ يريدُ خلاصَه. وأمّا اللّهُ فلا يريدُ خلاصَ أحدٍ كرهًا عنه. ولكنْ، إذا أراد خلاصَ أحدٍ، إنّما يمنحُه نعمةً ومعونةً يعرفُ يقينًا أنّه يريدُ يخلصُ لو حصّلَها.

الفصلُ التّاسعُ والعشرون
هل اللّهُ يريدُ خلاصَ كافّةِ النّاس

نقولُ: إنّ اللّهَ يريدُ خلاصَ كافّةِ النّاس. **وبيانُه أوّلاً**، كما قال في الاصحاحِ الثّاني من الرّسالةِ الأولى إلى طيموتاوس: اللّهُ مخلّصُنا الذي يحبُّ أن يخلّصَ جميعَ النّاس ويُقبلوا إلى معرفةِ الحقّ. **وثانيًا**، إنّ اللّهَ من جانبه يعطي لكافّةِ البشر أنعامًا ومعوناتٍ تكفي إلى أنّهم يَخلَصوا [يَخلُصون] إنْ أرادوا. وكما قال في الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من نبوءةِ هوشع: هلاكُك منكِ يا اسرائيل، ففيَّ فقط معونتُك. والأمرُ ظاهرٌ أنّ اللّهَ لا يزالُ محركًا للبشرِ إلى اجتنابِ الرّذائلِ واحتضانِ الفضائلِ: إمّا بالهامٍ باطنٍ، وإمّا بوعظِ الموعظين، وإمّا بقراءةِ الكتبِ المفيدة، وإمّا بالنّظرِ

إلى أفعالِ الأخيارِ والتّبصّرِ في عقابِ الأشرارِ، وإمّا بغيرِ ذلك. وكلّما أردنا أن نفتعلَ شيئًا شنيعًا تمنعُنا الذّمّةُ من أن نصنعَه، وبعدما صنعناه تحرّضُنا أن نتندّمَ عليه. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ تعالى لا يتخلّى عن أحدٍ ما دام مقيمًا في هذه الحياة، ولا يزالُ مانحًا له معوناتٍ كافيةً لخلاصِه، وبالمتابعةِ: إنّه يريدُ خلاصَ كافّةِ النّاس.

وإنْ قلتَ أن لا تخلصَ جماعةُ النّاسِ، إذن اللّهُ لا يريدُ خلاصَهم جميعًا، **فأجبتُك** بنفيِ التّالي، لكونِ اللّهِ لا يريدُ أن تَخلُصَ جماعةُ النّاسِ كرهًا عنهم، ولكنْ بإرادتِهم. فعدمُ خلاصِ النّاسِ لا يدلُّ أنّ اللّهَ لا يريدُ أن يخلصَ جميعُ النّاسِ، ولكنْ يدلُّ أن لا تريدَ كافّةُ النّاسِ أن تَخلصَ، ومثالُه في المَلكِ الذي يعمّرُ مدينةً لطيفةً ويدعو إليها كافّةَ رعيّتِه ليسكنونها [ليسكنوها] ويتنعمّوا فيها؛ فهذا الملكُ يريدُ من طرفِه أن يُقبلَ الجميعُ إلى مدينتِه، وإنْ كانَ بعضُ المتغافلين لم يأتوا إليها لأجلِ سوئهم كوليمةِ الملكِ في الانجيلِ الطّاهر.

وإنْ قلتَ: إنّ اللّهَ لا يعطي لكافّةِ النّاسِ معوناتٍ كافيةً لخلاصِهم، لأنّ بعضَ النّاسِ يعطيهم معونةً عارفًا أنّهم يهلكون لو حصّلوها، **فأجبتُك**: إنّ المعونةَ التي يهلكُ الانسانُ عند حضورِها فهو قادرٌ أن يَخلصَ بها لو أراد. وأمّا اللّهُ فلا يعطي معونتَه قصدًا لهلاكِ المرءِ، ولكنْ قصدًا لخلاصِه، وإنْ كان عارفًا أنّه لا يخلصُ.

جوابٌ آخرُ: المعونةُ الكافيةُ هي التي يقدرُ المرءُ عند حصولِها أن يَخلصَ. ولا يُطلبُ إلى ذلك أنّ المرءَ يخلصُ بالفعلِ، أم إنّه يريدُ يخلصُ، بل يكفي أنّه يقدرُ يخلصُ ويقدرُ أن يريدَ يخلصُ. وكلُّ إنسانٍ يقدرُ أن يخلصَ ويقدرُ أن يريدَ يخلصُ مع معونةِ اللّهِ، لأنّ اللّهَ لم يخلقْ أحدًا قصدًا لهلاكه ولا يعطي النّاسَ معوناتٍ مقترنةً اقترانًا ذاتيًّا مع الرذائل كما هو واضحٌ، إذن كافّةُ النّاسِ تحصّلُ أنعامًا كافيةً لخلاصِهم. **وإنْ قلتَ**: إنّ الأطفالَ الذين يموتون قبل العمادِ لا يريدُ اللّهُ خلاصَهم أصلاً، لأنّه لا يعطيهم معوناتٍ كافيةً لخلاصهم إذ يموتون قبل أن يُدركوا المعقولَ، **فأجبتُك**: إنّ اللّهَ يريدُ خلاصَ الأطفالِ أيضًا، وقد أعطاهم معوناتٍ كافيةً لتحصيلِ الخلاصِ ليس من طرفِهم، ولكنْ من طرفِ أبينا آدم. فإنّ اللّهَ لمّا خلق أبانا آدم ووضعَه في فردوسِ عدنٍ الأرضيِّ أقام عهدًا له أنّه يخلصُ هو وكافّةُ نسلِه لو طاعَ الوصيّةَ الالهيّةَ، وأنّه يهلكُ هو وكافّةُ ذرّيتِه لو خالفها، ومنحَ لأبينا آدم معوناتٍ كافيةً ليطيعَ أوامرَ اللّهِ لو أراد. فلو لم يخالفْ آدمُ لأمرِ الرّبِّ لَخلُصَ كلُّ البشرِ. ولكونِه قد تعدّى على وصيّةِ اللّهِ، فصار كلُّ نسلِه عادمَ الخلاصِ، ما عدا لو اقتبل سرَّ المعموديّة بعد مجيءِ السّيّدِ المسيح، وما عدا لو اقتبلَ سرَّ الختانةِ في شريعةِ موسى أو سرّ [سرًّا] آخرَ في شريعةِ الطّبيعةِ قبل مجيء السّيّدِ المسيح. والذي يصلُ إلى إدراكِ المعقولِ ويخطىءُ خطيئةً عظيمةً، يُمتنعُ أن يخلصَ إنْ لم يتندّمْ عليها ندامةً كاملةً أم يعترفْ بها أمام الكاهنِ مع سَبْقِ التهيي [التّهيئة]

[illegible]

المفروض. يُحصّلُ أنّ الأطفالَ قد اقتبلوا معوناتٍ كافيةً إلى خلاصِهم، ليس في ذاتِهم، ولكنْ في أبينا آدمَ الذي قد كان قادرًا أنْ لا يتعدّى على وصيّة اللّه؛ وعلى ذلك التّقديرِ لما كانوا هلكوا أصلاً. وأمّا الذي يفعلُه اللّهُ مع الأطفالِ الذين يتنظّفون من خطيئةِ آدمَ، فهو من جزيلِ رحمتِه. وأمّا الذي يفعلُه مع الأطفالِ الذين يموتون في حالِ الخطأ الأصليّ فهو من عدلِ اللّه. واللّهُ هو قادرٌ أن يرحمَ أحدًا فوق استحقاقِه، وأن يعاقبَ غيرَه كموجبِ استحقاقِه. ومَن يجاسرُ أن يطلبَ إليه لماذا يفعلُ ذلك، فإنْ مثلما يقدرُ المرءُ أن يتركَ الدَّينَ لواحدٍ ويقتضيه من آخرَ. هكذا يقدرُ اللّهُ أن يرحمَ غيرَ المستحقّين فوق استحقاقِهم، ويعاقبَ المستحقّين كموجبِ استحقاقِهم. والأمرُ ظاهرٌ أنْ بعد معصيةِ أبينا آدمَ قد صرنا مذنبين بأجمعِنا. وما تبقّى من النّاسِ ولا واحدٌ بارٌّ عادلٌ، ما عدا السّيّدَ المسيحَ وأمَّه الطّاهرة. وأمّا اللّهُ، فلكثرةِ مراحمِه وتحنُّنِه، شَفَقَ على كثيرين؛ ولأجل عدلِه وقسطِه، عَاقبَ كثيرين، وهو ربُّ الأربابِ ومَن يقولُ له لماذا فعلتَ ذلك. وقال مار بولص الرّسول في الاصحاحِ التّاسعِ من رسالتِه إلى أهل رومية: فمَن أنت أيّها الانسانُ حتّى تجاوبَ اللّهَ؟ هل الجبلةُ تقولُ لجابلِها لماذا جبلتني هكذا؟ أَوليس الفاخوريُّ هو مسلّطًا [مسلّطٌ] أن يصنعَ من طينٍ واحدٍ إناءً للكرامة وإناءً آخرَ للهوان؟ فإنْ أحبّ اللّهُ أن يُظهرَ غضبَه ويعرفَ بقوّتِه فاحتملَ بصبرٍ كثيرٍ على آنيةِ الغضبِ المستعدّين للهلاكِ ليُظهرَ غنى مجدِه في آنيةِ الرّحمة الذين أعدّهم للمجد. هذا ليس معناه أنّ اللّهَ خلقَ بعضَ النّاسِ قصدًا لهلاكِهم، مثلما يعملُ الفاخوريُّ بعضَ آنيةٍ قصدًا للهوان، حاشى للّه من ذلك! فإنّ اللّهَ لا يريدُ هلاكَ أحدٍ، كقولِه في الاصحاحِ الثّالث والثّلاثين من نبوءةِ حزقيال: لستُ أريدُ موتَ المنافق. ولكنْ معناه أنّ اللّهَ خلقَ بعضَ النّاسِ عارفًا أنّهم عتيدون أن يَهلكوا لأجلِ سوئهم أم لأجلِ سوءِ أبينا آدمَ الذي فيه كانت معلّقةً سعادةُ كافّةِ البشرِ وتُعسُهم. وأمّا مثالُ الفاخوريِّ فلا يدلُّ أنّ اللّهَ يُهلكُ أحدًا أم يخلّصُه كإرادتِه بغيرِ النّظرِ إلى الأفعالِ، ولكنْ يدلُّ أنّه كإرادتِه يعطي لبعضِ النّاسِ المعوناتِ، وإنْ كان عارفًا أنّهم لا يفعلون معها الفضائلَ لأجلِ سوئِهم، ويعطي لأناسٍ آخرين بعضَ المعونات عارفًا أنّهم يستعملون بها بافتعالِ الفضائلِ والهربِ من الرّذائل.

الفصلُ الثّلاثون
هل إرادةُ اللّهِ تُكمّلُ دائمًا

إنّ الأشياءَ التي يريدُها اللّهُ، إمّا هي واقعةٌ تحت إرادتِه كاملاً كمثلِ تكوينِ العالمِ،

[illegible]

[illegible]

وإمّا هي واقعةٌ تحت إرادتِه جزئيًّا كمثلِ خلاصِ البشرِ لكونِ اللّهِ يريدُ خلاصَ كافّةِ البشرِ من طرفه وإنْ لم يخلصْ جميعُ النّاسِ من طرفِهم.

فنقولُ: إنّ إرادةَ اللّهِ تَكمُلُ دائمًا بالنّسبةِ إلى الأشياءِ التي يريدُ أن تكونَ مطلقًا. **وبيانُه أوّلًا** يؤخذُ عن الكتابِ الالهيّ، فقال في الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من سفرِ أستير: يا أيُّها الرّبُّ الملكُ القادرُ على الكلّ، فإنّ في طاعتِك الجميعُ وليس مَن يقاومُ إرادتَك؛ وفي الاصحاحِ الخمسين من سفرِ التّكوين: هل نقدرُ نقاومُ إرادةَ اللّه؛ وفي النّسخةِ العربيّةِ من أجلِ أنّي للّه أنا، أعني من أجلِ أنّ إرادةَ اللّهِ أُكملتْ فيّ؛ وفي الاصحاحِ الثّانيَ عشرَ من سفرِ الحكمةِ: ومتى شئتَ فالاقتدارُ عندك حاضرٌ؛ وفي المزمورِ المايةِ والثلاثة [الثّالثَ] عشرَ: وكلُّ ما يشاءُ يَصنعُ؛ وفي الاصحاحِ التّاسعِ من رسالةِ رومية : ١، فمن يقاومُ مشيئتَه؛ **وثانيًا**، إذا اراد اللّهُ إرادةً قاطعةً أن يكونَ شيءٌ أم لا يكونَ فيفعلُه أم يمنعُه بقدرتِه تعالى، ولا شيءَ يقدرُ أن يقاومَ القدرةَ القادرةَ على كلّ شيء. **وثالثًا**، الذي يريدُه اللّهُ إرادةً قاطعةً إمّا هو ممكنُ الوجودِ وإمّا ممتنعٌ. وأمّا الممتنعُ فيُمتنعُ أن يريدَه اللّهُ كما هو واضحٌ، وأمّا الممكنُ فإنْ أراده يلزمُ أن يكونَ لكونِ ليس قدرةٌ أعظمَ من القدرةِ القادرةِ على كلّ شيءٍ ولا يستطيعُ أحدٌ أن يَمنعَ اللّهَ. **ورابعًا**، كلُّ الأشياءِ التي تصيرُ في العالمِ إمّا تصيرُ بإرادةِ اللّه، وإمّا بمسامحتِه كقولِ مار أوغسطينوس أنْ لا شيءَ يحدثُ إنْ لم يريد [يُرِدِ] اللّهُ أن يحدثَ، أم يفعلُه بذاتِه أم يريدُ أم يسامحُ أنِ الخلائقُ تفعلُه. يُحصّلُ أنّ إرادةَ اللّهِ تَكمُلُ دائمًا. **وخامسًا**، إنّ الارادةَ الالهيّةَ هي علّةٌ عامّةٌ لجميعِ الأشياءِ مثلما أنّ جنسَ الشّيءِ هو عامٌّ لسائرِ الموجودات. لذلك، من يعودُ عن الارادةِ الالهيّةِ حَسَبَ رتبةٍ واحدةٍ يقعُ فيها حَسَبَ رتبةٍ أخرى بالخطيئة، فإنّها تقعُ في إرادةِ اللّهِ حَسَبَ رتبةِ المسامحة وإنْ لم تقعْ حسبَ رتبةِ المشيئة، مثلما أنّ كافّةَ الموجوداتِ تقعُ تحت رتبةِ جنسِ الشّيءِ وإنْ لم تقعْ تحتَ رتبةِ هذا أم ذاك الشّيء.

وأمّا بالنّسبةِ إلى الأشياءِ التي يريدُ أن تكونَ عن عللِها الاختياريّةِ، فلا تَكمُلُ إراداةُ اللّهِ دائمًا، أعني لا يوجدُ دائمًا ما يأمرُ أم يشورُ اللّهُ أن يكونَ، لأنّ اللّهَ يأمرُ باحتضانِ الفضائلِ ويشورُ بافتعالِ بعضِ الأعمالِ الحميدةِ، مع أنّ البشرَ لا يفعلون ذلك دائمًا. وبهذا المعنى يريدُ اللّهُ خلاصَ كافّةِ البشرِ وإنْ كان كثيرين [كثيرون] منهم هالكين. ونَزيد ذلك شرحًا، **فنقولُ:** إنّ إرادةَ اللّهِ تَكمُلُ دائمًا من جانبِ اللّهِ، ومن جانبِ الأشياءِ الذي يريدُ وضعَها. ولذلك، إنّ كلَّ البشرِ يَخلصون، فتكمُلُ

من حيثُ أنّه يعطي المعونةَ الكافيةَ لكلّ البشر. وأمّا من جانبِ الخلائقِ، فلا تَكمُلُ إرادةُ اللّهِ دائمًا، لكونِ البشرِ لا يفعلون دائمًا ما يريدُ اللّهُ أم يشورُ أنّهم يعملون ولا يكمّلون دائمًا ما يعطيهم اللّهُ معونةً كافيةً إلى تكميلِه. ونَزيد ذلك شرحًا، **فنقولُ:** إنّ إرادةَ اللّه تؤخذُ على اعتبارَين: **أحدُهما** بطريقٍ عامٍّ دلالةً على الارادةِ الالهيّة كيفما اتّفق، أعني بمعنى أنّ اللّهَ يفعلُ شيئًا، أم يأمرُ بفعلِه، أم يشورُ بعملِه، أم ينهى عنه، أم يسامحُ بوجوده. وبهذا المعنى: إرادةُ اللّهِ تَكملُ أبدًا، لكونِ الذي لا يقعُ تحتَ إرادةِ اللّهِ بنوعٍ واحد، فيقعُ تحتَها بنوعٍ آخرَ، كقولنا: إنّ الذي لا يأمرُ اللّهُ أن يكونَ فيسامحُ أن يكونَ، وبالالتزامِ: تَكمُلُ إرادتُه تحت رتبةِ المسامحة، وإنْ لم تَكمُلْ تحت رتبةِ الأمرِ. والآخرُ بطريقٍ خاصٍّ دلالةً على بعضِ فعلِ الارادةِ، أعني بمعنى الأمرِ وحدَه، أم بمعنى التّخلّي وحدَه وما أشبهَ. وبهذا المعنى لا تَكمُلُ إرادةُ اللّه دائمًا، لأنّ اللّهَ يأمرُ البشرَ بفعلِ الفضائلِ، والبشرُ لا يفعلون الفضائلَ، وبالالتزامِ: يسامحُ لهم أن يفعلوا الرّذائلَ.

اعتراضٌ قال: لن تَكمُلَ إرادةُ اللّه دائمًا، لما قال الرّسولُ في الاصحاحِ الثّاني من الرّسالة الأولى إلى طيموتاوس: اللّهُ مخلّصُنا الذي يحبُّ أن يخلصَ جميعُ النّاسِ ويُقبلوا إلى معرفة الحقّ. والأمرُ ظاهرٌ أنْ لا يخلصَ جميعُ النّاسِ ولا يُقبلوا جميعُهم إلى معرفةِ الحقّ؛ إذن إرادةُ اللّهِ لا تَكمُلُ دائمًا. **جوابٌ:** إنّ قول الرّسولِ يمكنُ فهمُه على ثلاثةِ معانٍ: **الأوّلُ**، إنّ اللّهَ يريدُ من جانبه أن يَخلصَ جميعُ النّاسِ، ويعطيهم معونةً كافيةً إلى خلاصهم، والأمرُ راجعٌ إلى سوئهم أنّهم لا يخلصون. **والثّاني**، إنّ اللّهَ يريدُ أنّ جميعَ النّاسِ يخلصون من الذين يخلصون، لا إنّه يوجدُ انسانًا [انسانٌ] لا يريدُه أن يخلصَ، بل إنّه لا يخلصُ أحدٌ ما لم يريده [يُردْ] أن يخلصَ. **والثّالث** أن يكونَ التّوزيعُ بدلَ أجناسِ الأفراد، لا عوضَ كلٍّ واحدٍ من أفرادِ الأجناسِ. بهذا المعنى، إنّ اللّهَ يريدُ أن يَخلصوا من أيِّ مقامٍ كان من البشرِ، ذكور وأناث يهود وأمم صغار وكبار [ذكورًا وإناثًا، يهودًا وأممًا صغيرةً وكبيرةً]، ولكنْ لا الجميعُ من كلٍّ واحدٍ من المقامات. وقال آخرون: معنى قولِه: إنّ اللّهَ يريدُ أن يخلصَ جميعُ النّاسِ، فهو أنّه يريدُ أنّ القدّيسين يريدون خلاصَ جميعِ النّاس.

الفصلُ الحادي والثّلاثون
هل إرادةُ اللّهِ متغيّرةٌ

تغييرُ الارادةِ على نوعَين: **أحدُهما** من جانبِ الموضوعِ المرادِ، كقولِنا: إنّ

[illegible]

الموضوعَ يتغيّرُ مع ثباتِ الارادة. **والثّاني** من جانبِ الارادة، وذلك إذا ابتدأ المرءُ أن يريدَ ما لم يريده [يُرِدْه] أوّلاً، أم يُتركُ أن يريدَ ما أراده أوّلاً.

فنقولُ: إنّ إرادةَ اللّهِ هي غيرُ متغيّرةٍ من جانبِها، وإنْ كان متغيّرًا الموضوعُ المرادُ. **وبيانُه أوّلاً** يؤخذُ عن الكتابِ الالهيّ، فقال في الاصحاحِ الثّالثِ والعشرين من سفرِ العددِ: ليس اللّهُ برجلٍ فيكذبُ، ولا ابنَ الانسانِ فيندمُ؛ وفي الاصحاحِ الأوّلِ من رسالةِ مار يعقوب: ليس عند اللّهِ تغييرٌ؛ وفي الاصحاحِ السّادسِ من الرّسالةِ إلى العبرانيين: إذ أحبَّ اللّهُ أن يرى ثباتَ رأيِه؛ وقال مار أوغسطينوس في الفصلِ الثّالثِ من الكتابِ الثّالثِ في الثّالوثِ: إنّ إرادةَ اللّهِ غيرَ المنظورةِ وغيرَ المتغيّرةِ هي علّةُ كافّةِ الأشياءِ المنظورةِ والمتغيّرة. **وثانيًا**، إنّ الارادةَ تتغيّرُ إذا ابتدأ المرءُ أن يريدَ ما لم يُرِدْه أوّلاً، أم يتركُ أن يريدَ ما أراده أوّلاً، ما لا يمكنُ حدوثُه إلاّ إذ يُبتدئُ من جديدٍ أن يكونَ له ذلك الخيرُ الذي ما كان له أوّلاً، أم إذ يعرفُ من جديدٍ أنّ ذلك الأمرَ الذي جهلَه أوّلاً هو خيرٌ له، أم إذ يريدُ باستيلاءِ اختيارِه ما لم يُرِدْه سابقًا. وهذه الأشياءُ هي بعيدةٌ من اللّهِ بالكلّيّةِ، لأنّ الخيرَ الذي يَحدثُ في الزّمانِ قد عَرفَه اللّهُ معرفةً يقينيّةً منذ الأزلِ. وفعلُ الارادةِ الذي يوجدُ فيه تعالى في أحدِ الأزمنةِ فهو موجودٌ فيه منذ الأزلِ ولا يزالُ موجودًا فيه إلى الأبدِ كما تبيّن أعلاه حيثُ أثبتنا أنْ لا يوجدُ شيءٌ من التّغييرِ في اللّهِ. **وإنْ قلتَ:** إنّ اللّهَ يفعلُ شيئًا في زمانٍ ما لا يفعلُه قبل ولا بعد ذلك، كقولنا: تكوينُ العالمِ وما أشبهَ، يُحصّلُ أنّه يَبتدئُ أن يريدَ ما لا يريدُه أوّلاً ويَبتدئُ أن لا يريدَ ما قد أراده أوّلاً، **فأجبتُك:** إنّ الأفعالَ الالهيّةَ المتعدّيةَ لا تَدلُّ على تغييرِ الارادةِ الالهيّة، ولكنْ تدلُّ على تغييرِ الأشياءِ المرادة. هذا معناه أنّ الأشياءَ التي يريدُها اللّهُ تبتدي أن تكونَ في زمانٍ معيّنٍ ولم تكون [تكنْ] قبلَ ولا بعدَ ذلك الزّمانِ. وأمّا الفعلُ الالهيُّ والارادةُ الرّبّانيّةُ فلا يبتدي أن يكونَ، ولكنّه موجودٌ أبدًا دائمًا. ونَزيدُ ذلك شرحًا، **فنقولُ:** إنّ الفعلَ الالهيّ المتعدّيَ على اعتبارَين: **أحدُهما** من طرفِ الموضوعِ المراد؛ وبهذا المعنى يتغيّرُ كما وأن يبتديَ أن يكونَ ما لم يكنْ أوّلاً. **والثّاني** من طرفِ الارادةِ الالهيّةِ؛ وبهذا المعنى لا يتغيّرُ، لكونِ اللّهِ قد أرادَ منذ الأزلِ أن تكونَ الأشياءُ في حينِها ولا يزالُ أن يريدَ ذلك إلى الأبد.

يُحصّلُ أنّ الذي أراده اللّهُ مرّةً يُمتنعُ أن يتركَه، كما أنّ الذي عَرفَه مرّةً لا يجهلُه أبدًا وإنْ تلاشى.[٦]

٦- في الهامش الأيسر بأسفل الصفحة نقرأ عموديًا "عبد الكبير".

وبيانُه أنَّ أفعالَ اللّهِ هي أزليّةٌ وأبديّةٌ، والذي أراده اللّهُ إنّما يريدُه بحكمةٍ غيرِ محدودةٍ، وذلك لا يتركُ أبدًا. هذا معناه أنّ اللّهَ إذا أحبَّ أحدًا في حينٍ معيّنٍ لأجلِ فضيلةٍ من الفضائلِ، فقد أحبّه لأجلِ تلك الفضيلةِ وناظرًا إلى ذاك الوقتِ المعيّنِ منذ الأزلِ ولم يزلْ يحبُّه إلى الأبدِ. وهذا خلافُ ما حدثَ في النّاسِ، لأنّ الانسانَ يجهلُ أشياءَ كثيرةً قبل كونِها وينسى ويفعلُ بفعلٍ متواترٍ، وأمّا اللّهُ فلا يجهلُ ولا ينسى، بل انّه يفعلُ بفعلٍ واحدٍ أزليٍّ أبديٍّ جميعَ ما يفعلُه، ولا ينقطعُ فعلُه لا قبلَ ولا بعدَ كونِ الأشياءِ. **وإنْ قلتَ:** لو صَدقَ هذا الأمرُ لَحصلَ أنّ اللّهَ يحبُّ الآنَ الشّياطين والهالكين، لأنّه قد أحبَّهم قبلما يهلكوا [يهلكون] لما كانوا في حالِ النّعمةِ، وأنّه الآنَ يُبغضُ بعضَ القدّيسين لأنّه قد أبغضَهم لما كانوا في حالِ الخطأ، **فأجبتُك:** إنّ اللّهَ لا يحبُّ الهالكين ولا الشّياطين لأجلِ هذا الوقتِ، ولكنْ لأجلِ الوقتِ الماضي الذي به كانوا أبرار [أبرارًا]، وكذلك لا يُبغضُ القدّيسين لأجلِ هذا الحينِ، ولكنْ لأجلِ الحينِ الماضي حيث كانوا أشرار [أشرارًا]، مثلما أنّه يعرفُ الآنَ معرفةَ النّظرِ الفعلَ الماضي، ليس ناظرًا إلى الزّمانِ الحاضرِ، ولكنْ ناظرًا إلى الزّمانِ الماضي. هذا معناه أنّ اللّهَ يحبُّ الأشرارَ الآنَ ليس لأجلِ الآنِ، بل لأجلِ ذلك الحينِ الماضي الذي به كانوا أبرار [أبرارًا]، وأنّه يُبغضُ الأبرارَ الآنَ ليس لأجلِ الآنِ، بل لأجلِ ذلك الحينِ الماضي الذي به كانوا أشرار [أشرارًا]. **وإنْ قلتَ:** لو صحَّ هذا الأمرُ لكان جائزًا لنا أن نحبَّ الشّيطانَ لأجلِ الزّمانِ الذي به كان بارًّا، وهذا مُحالٌ، **فأجبتُك** بنفيِ التّالي لأنْ لا يجوزُ لنا أن نفعلَ جميعَ ما يجوزُ فعلُه للّه، لكونِ اللّهِ يجوزُ له أن يُبغضَ العدوَّ ويعاقبَه عقابًا شديدًا في هذا العالمِ وفي الآخرِ ما لا يجوزُ لنا أصلاً. يُحصّلُ أنّه لا يجوزُ لنا أن نحبَّ سوى الأشياءِ التي يريدُ اللّهُ أن نحبَّها، واللّهُ لا يريدُ أن نحبَّ الشّيطانَ لأجلِ الخطرِ، أعني لكي لا نعقدَ معه صداقةً، ونتشبّهَ بأعمالِه الرّديئة.

اعتراضٌ أوّلُ قال: إنّ إرادةَ اللّهِ متغيّرةٌ لما جاءَ في الاصحاحِ السّادسِ من سفرِ التّكوين: فندمَ على عملِه الانسانَ؛ وكلُّ مَن يندمُ على ما يصنعُ يحوي تغيّرَ الارادة. **جوابٌ:** إنّ قولَ الرّبِّ يجبُ فهمُه بالاستعارةِ حَسَبَ شَبهِنا، لأنْ إذ نحن نَندمُ نَنقضُ ما صنعناه. وهكذا يُقالُ: إنّ اللّهَ تندّمَ من حيثُ أنّ الانسانَ الذي صنعَه قد أباده عن وجهِ الأرضِ بالطّوفان. **جوابٌ آخرُ:** قولُه إنّ اللّهَ ندمَ على عملِه الانسانِ لا يدلُّ على تغيّرِ الارادةِ الالهيّة، ولكنْ إنّما يدلُّ على تغيّرِ الأشياءِ المرادةِ كما مرّ.

[illegible]

اعتراضٌ ثانٍ: قال اللّهُ في الاصحاحِ الثّامنَ عشرَ من إرميا: وإنْ كان تابَ أولئك القومُ من شرِّهم الذي تكلّمتُ عليهم به، فأتوبُ أنا أيضًا من الشرِّ الذي فكّرتُ به أن أصنعَ لهم؛ إذن إرادةُ اللّهِ متغيّرةٌ. **جوابٌ:** إنّ قولَه: أتوبُ أنا، يجبُ فهمُه بتجوّزٍ، لأنّ البشرَ إذ ليس يكمّلون ما تهدّدوا عليه، يبانُ أنّهم تندّموا. **جوابٌ آخرُ:** هذا الفعلُ نفسُه هو أزليٌّ أبديٌّ في اللّه.

اعتراضٌ ثالثٌ: قال اللّهُ لحزقيّا الملكِ في الاصحاحِ الثّالث والثّلاثين من نبوءة أشعيا: أوصي [أَوصِ] من أجلِ بيتِك لأنّك ستموتُ ولا تعيشُ؛ ولم يحدثْ ذلك. وقال يونانُ النبيُّ لأهلِ نينوى: من الآنَ إلى أربعين يومًا وتَخسفُ نينوى؛ ولم يجري [يجرِ] هكذا لأجلِ توبةِ أهلِها. **جوابٌ:** إنّ إرادةَ اللّهِ هي علّةٌ أولى وكلّيّةٌ ولا تنفي العللَ الوسيطةَ التي بقوّتها تبرزُ بعضُ المعلولات. ولكونِ كافّةِ العللِ الوسيطةِ لا تساوي قوّةَ العلّةِ الأولى، فأشياءُ كثيرةٌ تكونُ مستقبلةً أن تحدثَ حَسَبَ استعدادِ العللِ السّفليّةِ ما لا تكونُ مستقبلةً أن تحدثَ حَسَبَ العلّةِ العلويّة. ولذلك، اللّهُ يقضي تارةً أنّ الشّيءَ هو مستقبلٌ حسبما أنّه يتضمّنُ برتبةِ العلّةِ السّفليّة، أعني باستعدادِ الطّبيعةِ أو استعدادِ الاستحقاقات ما لا يكونُ لأنّه بخلافِ ذلك في العلّةِ الالهيّةِ أي في علمِ اللّهِ وإرادتِه. وهكذا قولُه لحزقيّا: ستموتُ ولا تعيشُ، يدلُّ على العلّةِ الطّبيعيّةِ التي من الأزلِ كان خلافُها في العلمِ الالهيِّ وإرادتِه غيرِ المتغيّرة. وأمّا قولُه: من الآنَ إلى أربعين يومًا وتَخسفُ نينوى، فهو شَرطيٌّ؛ ومعناه أنّ نينوى تَخربُ لو لم يتوبوا [يتبْ] أهلُها، ولذلك ما خَربتْ إذ تندّموا [تندّم] سكّانُها على قبائحِهم.

اعتراضٌ رابعٌ: إنّ اللّهَ، قبل مجيءِ السّيّدِ المسيح، أمرَ بحفظِ شريعةِ موسى، وبعد مجيئه حرّمها؛ إذن إرادةُ اللّهِ متغيّرةٌ. **جوابٌ** بنفيِ التّالي، لأنّ من ذلك لا يُنتجُ أنّ اللّهَ ذو إرادةٍ متغيّرةٍ، بل انّه يريدُ تغيّرَ الأشياءِ، لكونِ بعضِ الأشياءِ يليقُ أن تكونَ في وقتٍ ما لا يليقُ أن تكونَ في وقتٍ آخرَ، كما أنّ الأدويةَ يليقُ أخذُها إذا كان المرءُ مريضًا ولا يليقُ أخذُها إذا كان طيّبًا.

اعتراضٌ خامسٌ: الذي يريدُه اللّهُ إنّما يريدُه باختيارِه وليس عن ضرورةٍ، والذي يريدُه باختيارِه فيقدرُ أن يريدَه وأن لا يريدَه، والذي يقدرُ أن يريدَ وأن لا يريدَ فهو متغيّرٌ حَسَبَ الارادةِ مثلما هو متغيّرٌ حَسَبَ المكانِ مَن

[illegible]

الطبقة الثامنة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

يقدرُ أن يكونَ وأن لا يكونَ هنا. **جواب:** وإنْ ما كان ضروريًّا ضرورةً مطلقةً أنّ اللّهَ يريدُ هذا الشّيءَ من دونِ نقيضِه، فهو ضروريٌّ ضرورةً شرطيّةً أن يريدَه على تقديرِ أنّه يريدُه.

المقالةُ التّاسعةَ عشر [عشْرةَ]
في استيلاءِ الاختيارِ الالهيّ

الفصلُ الأوّلُ
في استيلاءِ الاختيارِ

إنّ استيلاءَ الاختيارِ هو قوّةٌ قادرةٌ أن تفعلَ أم لا، عند حضورِ كافّةِ الأشياءِ اللازمةِ إلى الفعل، كقولِنا: إنّ الانسانَ مستولٍ على ذاتِه بالنّسبةِ إلى فعلِ محبّةِ اللّهِ، لأنّه يقدرُ أن يحبَّ أم لا يحبَّ اللّهَ كإرادتِه.

واستيلاءُ الاختيارِ على قسمَين: **أحدُهما** قوّةٌ قادرةٌ أن تفعلَ الخيرَ أم الشّرَّ كمثلِ الانعتاقِ البشريِّ الذي يلاحظُ الخيرَ والشّرَّ، **والثّاني** قوّةٌ قادرةٌ أن تفعلَ الخيرَ وحدَه أم الشّرَّ وحدَه. والأمرُ ظاهرٌ أنّه لا يوجدُ حالاً انعتاقٌ بالاضافةِ إلى الشّرِّ وحدَه، لكونِ الارادةِ الموجودةِ حالاً، إمّا هي خالقةٌ وإمّا مخلوقةٌ. والخالقُ يُمتنعُ أن يريدَ الشّرَّ كما تَقدّم. والارادةُ المخلوقةُ إمّا هي ملائكيّةٌ وإمّا بشريّةٌ. ولا واحدةٌ من هاتَين الارادتَين تلاحظُ الشّرَّ وحدَه، لكونِ اللّهِ ما خلق أحدًا شرّيرًا أم قادرًا إلى عملِ الشّرِّ وحدَه.

والارادةُ التي هي قادرةٌ أن تفعلَ الخيرَ وحدَه هي إرادةُ اللّهِ تعالى كما سيأتي، وذلك لا ينافي استيلاءَ الاختيارِ، لكونِ الخيراتِ هي عديدةٌ نوعًا وفردًا، وليستِ الارادةُ مقترنةً اقترانًا غيرَ منفكٍّ مع أحدِ الخيورِ بالتّعيين. وقد مرّ ذلك في الفصلِ الثّاني من المقالةِ الثّامنَةَ عشْرةَ في علمِ الطّبيعيّات.

الفصلُ الثّاني
هل اللّهُ يملكُ استيلاءَ الاختيارِ

استيلاءُ الاختيارِ إنّما يُقالُ بالنّسبةِ إلى أفعالِ الارادةِ، وليس بالنّسبةِ إلى ذاتِ الارادة ولا بالنّسبةِ إلى جوهرِ المرء، كقولِنا: إنّ المرءَ يُدعى مستوليًا على ذاتِه، بمعنى أنّه قادرٌ أن يفعلَ أفعالَ الارادةِ أم لا، وليس بمعنى أنّه قادرٌ أن يفعلَ ذاتَه. وأفعالُ اللّهِ تعالى على قسمَين: **الأوّلُ**، لازمةٌ كولودةِ الابنِ وصدورِ الرّوحِ القدسِ ومحبّةِ ذاته؛ **والثّاني**، متعدّيةٌ كقولِنا: تكوينُ العالمِ.

فنقولُ أوّلاً: إنّ اللّهَ لا يحوي شيئًا من استيلاءِ الارادةِ بالنّسبةِ إلى ذاتِه وإلى الأفعالِ اللازمة، لكونِ اللّهِ واجبَ الوجودِ ويحبُّ ذاتَه عن ضرورة، والآبِ يلدُ الابنَ، والرّوحِ

[illegible]

[illegible]

القدسِ يصدرُ عن الآبِ والابنِ ضرورةً كما تقدّمَ أعلاه.

وأمّا بَعدُ فنقولُ: إنّ اللّهَ يملكُ استيلاءَ الاختيارِ بالنّسبةِ إلى الأمورِ الصّالحةِ الخارجةِ عنه التي تقعُ تحت إرادتِه من دونِ وسيط. وبيانُه أنّ اللّهَ لا يريدُ شيئًا سواه عن ضرورةٍ كما تبيّن في الفصلِ الثّالثَ عشرَ من المقالةِ المُقدّمِ ذكرُها. وقُيّد بقولِه: إنّ استيلاءَ الاختيارِ الالهيّ يلاحظُ الأشياءَ الصّالحةَ لكونِ يُمتنعُ أنّ اللّهَ يريدُ الشّرَّ كما مرّ في الفصلِ الخامسِ والعشرين من المقالةِ الثّامنةَ عشرةَ، وليس هو من شأنِ استيلاءِ الاختيارِ أن يلاحظَ الشّرَّ والخيرَ، ولكنْ من شأنِه أن يقدرَ على انتخابِ أشياءَ سوى غيرِها. وفي طبقةِ الخيرِ توجدُ خيراتٌ عديدةٌ ممتازةٌ بعضُها عن بعضٍ بالنّوعِ والعددِ، واللّهُ يقدرُ أن يَنتخبَ منها ما يشاءُ ويريد. وقُيّد بقولِه: إنّ استيلاءَ الارادةِ الالهيّةِ يلاحظُ الأشياءَ الواقعةَ تحت إرادتِه من دونِ وسيط، لكونِ توجدُ أشياءُ عديدةٌ لا يقدرُ اللّهُ أن يغيّرَها، على تقديرِ أنّه يَحفظُ الانعتاقَ البشريَّ كمثلِ الأفعالِ الانسانيّةِ الصّالحةِ والطّالحة، وكذلك على تقديرِ أنّ اللّهَ قد أراد شيئًا يُمتنعُ أن لا يريدَه، وبالالتزامِ: لا يتبقّى فيه استيلاءُ الاختيارِ بالنّسبةِ إلى نقيضِه. ونَزيدُ ذلك شرحًا، **فنقولُ:** إنّ استيلاءَ الاختيارِ، إمّا يؤخذُ من جانبِ ذاتِه، وإمّا من جانبِ الفعل. فبالمعنى الأوّلِ يَستمرُّ في اللّهِ استيلاءُ الاختيارِ أبدًا دائمًا، لكونِ الانعتاقِ الالهيِّ من جانبِ ذاتِه لا يتميّزُ بشيءٍ من التّمييزِ عن اللاهوتِ، وبالالتزام: هو واجبُ الوجودِ ولا يزولُ أبدًا. وأمّا بالمعنى الثّاني فلا يستمرُّ في اللّهِ استيلاءُ الاختيارِ على تقديرِ أنّه أراد شيئًا، لكونِ على هذا التّقديرِ يُمتنعُ أنّه لا يريدُ ذلك الشّيءَ؛ وقد مرّ أنّ استيلاءَ الاختيارِ من جانبِ الفعلِ، أي من جانبِ الاضافةِ إلى المراد، يتميّزُ تمييزًا تقديريًّا عن اللاهوت.

اعتراضٌ أوّلُ قال: إنّ اللّه ليس هو مستولي [مستوليًا] على ذاتِه، لأنّه لازمٌ أن يريدَ الأشياءَ التي هي أكملُ من غيرِها. **جوابٌ** بنفيِ ذلك لكونِ اللّهِ قد أراد هذا العالمَ، مع أنّه يمكنُ وجودُ عالمٍ آخرَ أكملَ منه، وذلك أنّ اللّهَ لا يحتاجُ إلى الخلائقِ أصلاً لكونِه كامل [كاملاً] بذاته، وبالمتابعةِ: يقدرُ أن يريدَ الأشياءَ الكاملةَ أم الأشياءَ الأكملَ كإرادته. ونَزيدُ ذلك تفسيرًا، **فنقولُ:** إمّا نَعتبرُ فعلَ إرادةِ اللّهِ، وإمّا الموضوعَ المراد. فإذا اعتبرنا فعلَ الارادةِ الالهيّة، نقولُ: إنّ اللّهَ هو كاملٌ على التّساوي، أراد أشياءَ كاملةً أم أشياءَ

[illegible]

[illegible]

أكملَ، لكونِ فعلِ الارادةِ الالهيّةِ هو كاملٌ غايةَ الكمالِ بذاته، ولا يتكمّلُ بالأشياءِ المرادة. وإذا اعتبرنا الموضوعَ المرادَ، فنقولُ: إنّه يوجدُ موضوعٌ أكملُ من غيرِه، ويمكنُ أن يوجدَ شيءٌ أكملُ من الموجوداتِ إلى ما لا نهايةَ، مع أنّ اللّهَ لا يلتزمُ إلى طلبِ الأشياءِ الأكملِ لكونِه لا يحتاجُ إليها.

المقالةُ العشرون
في محبّةِ اللّه

الفصلُ الأوّلُ
هل المحبّةُ موجودةٌ في اللّه

المحبّةُ هي أنّ المرءَ يقصدُ الخيرَ لأحدٍ، أم يحبُّ، أم يحبُّ أحدًا لأجلِ الخيرِ الموجودِ فيه.

وذلك على قسمين: **الأوّلُ** محبّةٌ جسدانيّةٌ، وهي ألمٌ من حيثُ أنّها تدلُّ على فعلِ الشّوقِ الحسّيِّ الذي يتألفُ بشيءٍ من استحالةِ الجسدِ؛ **والثّاني** محبّةٌ عقليّةٌ وليست بألمٍ، لأنّها تدلُّ على فعلِ الشّوقِ العقليّ. وأساسُ وأصلُ سائرِ الأفعالِ الاراديّةِ هي المحبّةُ، لأنّها غايةُ كافّةِ الأفعالِ، كقولِنا: إنّا نغضبُ على شيءٍ لأنّه نقيضُ ما نحبُّه، ونكرهُ ونبغضُ شيئًا لأنّه خلافُ ما نرغبُه ونتنعّمُ ونتلذّذُ بشيءٍ لأنّه محبوبٌ منّا، ونريدُ خيرًا لأحدٍ لأنّا نحبُّه.

(يلزم وضعها)[7] **فنقولُ:** إنّ المحبّةَ العقليّةَ هي موجودةٌ في اللّه. **وبيانُه أوّلاً**، كما قال مار يوحنّا الانجيليُّ في رسالتِه الأولى في الاصحاحِ الرّابعِ: لأنّ اللّهَ محبّةٌ؛ وقال في الاصحاحِ السّابعِ من سفرِ تثنيةِ الاشتراعِ: لأنّ الرّبَّ أحبّكم؛ وفي الاصحاحِ الثّانيَ عشرَ من سفرِ الملوكِ الثّاني: وَدعتْ اسمَه سليمان، والرّبُّ أحبّه؛ وفي المزمورِ الرّابعِ والأربعين: لأنّك أحببتَ العدلَ وأبغضتَ الاثم؛ وفي المزمورِ السّادسِ والثّمانين: الرّبُّ أحبَّ أبوابَ صهيون؛ وفي المزمورِ الخامسِ والأربعين والماية: الرّبُّ يحبُّ الصدّيقين؛ وفي الاصحاحِ الثّامنِ من سفرِ الأمثال: أنا أحبُّ الذين يحبّونني؛ وفي الاصحاحِ الحادي عشرَ من سفرِ الحكمة: لأنّك تحبُّ الموجوداتِ كلَّها؛ وفي الاصحاحِ الأوّلِ من سفرِ ملاخيا: إنّي أحببتكم قال الرّبُّ؛ وفي الاصحاحِ الثّالثِ من إنجيلِ يوحنّا :فإنّه هكذا أحبَّ اللّهُ العالمَ حتّى بذلَ ابنَه الوحيد، وفي أثنائِه: الآبُ يحبُّ الابنَ؛ وفي الاصحاحِ الخامسِ من انجيلِ يوحنّا: فإنّه الآبُ يحبُّ الابنَ؛ وفي الاصحاحِ العاشرِ: من أجلِ هذا يحبُّني الآبُ؛ وفي الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ: لمّا أحبَّ خاصّته الذين في العالمِ أحبَّهم إلى الغايةِ؛ وفي الاصحاحِ الرّابعَ عشرَ: الذي يحبُّني يحبُّه أبي وأنا أحبُّه؛ وفي الاصحاحِ الثّاني من الرّسالةِ الثّانية إلى أهلِ تسالونيقي: واللّه أبونا الذي أحبّنا. **وثانيًا**، إنّ الارادةَ موجودةٌ فيه تعالى، وجميعُ ما توجدُ فيه

٧- عبارة بخطٍّ أصغر وهي محاطة بخطّ، علّ المؤلّف كان يودّ أن يضع مكانها رقمًا أو خلافَه.

الارادةُ فالمحبّةُ موجودةٌ فيه، لكون المحبّةِ هي فعلٌ يتقدّمُ على كافّةِ أفعالِ الارادةِ بما أنّه يلاحظُ الخيرَ الذي هو موضوعٌ أوّلاً للارادةِ، إذن المحبّةُ موجودةٌفي اللّه. واعلمْ أنّ المحبّةَ إمّا تؤخذُ بالقوّةِ وإمّا بالفعل. فبالمعنى الأوّلِ هي الجوهرُ الالهيُّ، وبالمعنى الثّاني من جانب ذاتِه هي نفسُ اللاهوت. ومن جانبِ إضافتِها إلى الخلائقِ، فتمتازُ عن اللاهوتِ تمييزًا تقديريًّا، كما مرّ في الأوصافِ الممكنة.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ المحبّةَ لن توجدَ في اللّهِ، لكونِ المحبّةِ هي ألمٌ إذ نحن لا نحبُّ إلاّ بواسطةِ الحركةِ أي الرّغبةِ الحسيّة، واللّهُ لا يوجدُ فيه شيءٌ من الألم. **جوابٌ**: إنّ المحبّةَ الالهيّةَ هي عقليّةٌ، وليست بحسيّةٍ كما مرّ.

اعتراض ثانٍ: المحبّةُ هي كمثلِ الفرحِ والغضبِ والغمِّ وما أشبهَ. وهذه الأشياءُ لا توجدُ في اللّهِ إلاّ بطريقِ المجاز. إذن المحبّةُ لا تُطلقُ على اللّهِ إلاّ بالاستعارة. **جوابٌ**: إنّ أفعالَ الارادةِ لا تُطلقُ على اللّهِ إلاّ بسببِ تجرّدِها عن النُّقصاناتِ. فإذا تجرّدتْ عن النّقصِ وتبقّى شيءٌ من مدلولِها، حَصلَ أنّها تُطلقُ على اللّهِ خاصّةً، كقولِنا: إنّه يريدُ ويحبُّ ويُسرُّ، لكونِ الارادةِ والمحبّةِ والسّرورِ تدلُّ على كمالٍ محضٍ خائبٍ من أخلاطِ النّقص. وأمّا إذا لم يتبقّى [يتبقّ] في تأويلِها شيءٌ من الكمال بعد تجرّدِها عن النّقصِ، يَحصُلُ أنّها لا تُطلَقُ على اللّهِ إلاّ بطريقِ التّجوّزِ والاستعارةِ، كقولِنا: إنّه يندمُ ويغتمُّ ويغضبُ، لكونِ النّدامةِ والغمِّ والغضبِ تدلُّ على ألم.

اعتراضٌ ثالثٌ: المحبّةُ توردُ من تصوّرِها شيئًا من الاتّحادِ والألفة، وذلك يدلُّ على تركيبٍ، واللّهُ هو بسيطٌ جدًّا، فالمحبّةُ لا توجدُ فيه تعالى. **جوابٌ**: إنّ فعلَ المحبّةِ يلاحظُ شيئَين، أعني الخيرَ الذي يريدُه المرءُ لغيرِه، والشّخصَ الذي يريدُ له الخيرَ لكونِ الذي يحبُّ غيرَه إنّما يريدُ له خيرًا، والذي يحبُّ ذاتَه إنّما يريدُ لذاتِه خيرًا، وبالالتزامِ: يريدُ أن يولّفَ الخيرَ ويجمعَه مع الشّخصِ الذي يحبُّه. ولذلك، المحبّةُ توردُ الاتّحادَ في اللّهِ، مع نفيِ التّركيبِ، لكونِ الخيرِ الذي يريدُه اللّهُ لذاته إنّما هو نفسُ ذاتِه تعالى، إذِ اللّهُ هو صالحٌ بذاتِه، كما مرّ. والخيرُ الذي يريدُه اللّهُ لغيرِه، إنّما يوجّهُه إلى ذاتِه، إذِ اللّهُ هو غايةُ سائرِ أفعالِه، كما تَقدّم.

الفصلُ الثّاني
هل اللّهُ يحبُّ كافّةَ الأشياءِ

نقولُ: إنّ اللّهَ يحبُّ ذاتَه، ويحبُّ كافّةَ الأشياءِ الموجودةِ سواه، كقولِ الحكمةِ في الاصحاحِ الحاديَ عشرَ: لأنّك تحبُّ الموجوداتِ كلَّها، ولا تُبغضُ شيئًا ممّا

[illegible]

[illegible]

خلقتَ، وذلك أنّ المحبّةَ على صنفَين: **أحدُهما** تَنعّمٌ وتلذّذٌ في الخيرِ الموجود، **والآخرُ** قصدُ الخيرِ، أعني طلبَ الخيرِ لأحدٍ. **فالأوّلُ** يحبُّ الخيرَ الموجودَ، **والثّاني** يحبُّ أن يوجدَ الخيرُ. **والأوّل** يختصُّ بالخيرِ الحاضرِ واجبًا كان أم ممكنًا، **والثّاني** يختصُّ بالخيرِ المستقبلِ الممكن. والموضوعُ المحبوبُ إمّا هو خالقٌ وإمّا مخلوقٌ: فالخالقُ يحبُّ ذاتَه محبّةَ التّنعّمِ لكونِه يتلذّذُ بالخيرِ الموجود، وذلك أنّ اللّهَ هو عينُ الخيرِ، فيتبصّرُ في ذاتِه ويحبُّها ويتنعّمُ فيها بفعلٍ واحدٍ بسيطٍ واجبِ الوجود، ويُمتنعُ أنّه تعالى يحبُّ ذاتَه طالبًا وجودَ الخيرِ لنفسِه، لكونِ الذي يحبُّ بهذا المعنى فهو ممكنُ الوجودِ وقد يكونُ وقد لا يكونُ، مثلما أنّا نحبُّ لصديقِنا إذ نطلبُ له خيرَ الغنى والشّفاء وما أشبهَ، كما أنّ هذه الخيراتِ هي ممكنةُ الوجودِ ولن توجدَ أبدًا دائمًا. وأمّا الخيرُ الالهيُّ فهو واجبُ الوجودِ ولا يزالُ حاضرًا أبدًا دائمًا، فيُمتنعُ أنّ اللّهَ يحبُّ ذاتَه بهذا المعنى. وأمّا الخيراتُ الخارجةُ عن اللّهِ فيطلبُها اللّهُ لأجلِ ذاتِه ولكنْ ليس لذاتِه، لكونِه تعالى لا يحتاجُ إلى شيءٍ من الخلائقِ كما جاء في المزمورِ الخامسَ عشرَ: لأنّكَ غيرُ محتاجٍ إلى حسناتي.

والموضوعُ المخلوقُ على صنفَين: **الأوّلُ** من جانبِ ذاتِه أي من جانبِ الوجود. وبهذا المعنى، اللّهُ يحبُّ كافّةَ الموجوداتِ لكونِ كافّةِ الموجوداتِ من حيثُ أنّها موجودةٌ هي صالحةٌ، إذ وجودُ الأشياءِ هو صلاحٌ. ولكونِ اللّهِ يريدُ وجودَ الأشياءِ فيه، يحصلُ أنّه يحبُّ سائرَ الموجوداتِ، لأنّ المحبّةَ هي قصدُ الخيرِ لأحدٍ. وإذ يقصدُ اللّهُ وجودَ الأشياءِ إنّما يقصدُ لها خيرًا وصلاحًا بما أنّ الوجودَ هو صلاحٌ. **الثّاني** من جانبِ الأفعال. وذلك على وجهَين: **أحدُهما** أفعالٌ صالحةٌ مثلُ أفعالِ سائرِ الأشياءِ غيرِ النّاطقةِ، ومثلُ أفعالِ الانسانِ والملاكِ الصّالحة. وهذه الأفعالُ يحبُّها اللّهُ بنوعَين: أعني يحبُّ أن تكونَ، ويتلذّذُ فيها إذا كانت موجودةً كما قال: أنا أحبُّ الذين يحبّونني؛ وفي الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من ابنِ سيراخ: كلُّ حيوانٍ يحبُّ نظيرَه. هذا معناه أنّ اللّهَ، بما أنّه صالحٌ، يحبُّ كافّةَ الأشياءِ الصّالحةِ، ضروريّةً كانت كأفعالِ الحيوانات أم إراديّةً كأفعالِ الملاك والانسان. **والثّاني** أفعالٌ رديئةٌ كأفعالِ الخطأة. وهذه الأفعالُ لا يحبُّها اللّهُ، بل يُبغضُها ويكرهُها كما قال: أحببتُ العدلَ وأبغضتُ الاثمَ، لكونِ يُمتنعُ أنّ اللّهَ يحبُّ الأشياءَ التي ينهى عن حدوثِها ويفرضُ عقوباتٍ لمَن افتعلَها. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ: أمّا وجودُ الأشياءِ وذواتِها فاللّهُ يحبُّهما بنوعَين:

[illegible]

[illegible]

أعني يحبُّ أن تكونَ، ويحبُّها لأنّها موجودةٌ. وأمّا الأفعالُ الضّروريّةُ كمثلِ أفعالِ الحيواناتِ، فيحبُّها اللّهُ مثلما يحبُّ وجودَ الأشياءِ. أعني يحبُّ أن تكونَ، ويحبُّها على تقديرِ وجودِها. وأمّا الأفعالُ الاراديّةُ الصّالحةُ فيحبُّها اللّهُ كما مرّ، مع أنّه لا يضعُ ضرورةً في حدوثها. وأمّا الأفعالُ الاراديّةُ الرّديئةُ فيُبغضُها. أعني، من جانبِ ذاتِه، لا يحبُّ أن تكونَ. وإذا وُجدتْ، أعني إذا سامحَ بوجودِها، فيكرهُها ويُبغضُها ويَفرضُ عقابًا لفاعلِها.

وإنْ سألتَ: هل يحبُّ اللّهُ الأشياءَ الممكنةَ والشّرطيّةَ والحاضرةَ والماضيةَ والمستقبلةَ، **فأجبتُك:** اطلبْ ذلك في المقالةِ الثّامنةَ عشْرةَ عن الارادةِ الالهيّة.

وإنْ سألتَ: هل يحبُّ اللّهُ الأشياءَ عن ضرورةٍ، **فأجبتُك:** أمّا ذاتُه فيحبُّها عن ضرورةٍ، وأمّا سائرُ الأشياءِ فيحبُّها بإرادتِه كما تبيّن أعلاه. **وإنْ سألتَ:** هل اللّهُ يحبُّ الجميعَ على السّواءِ، **فأجبتُك:** أمّا من طرفِ فعلِ الارادةِ الالهيّةِ، فيحبُّ اللّهُ الجميعَ على السّواءِ، لكونِه تعالى يحبُّ سائرَ الأشياءِ الصّالحةِ بفعلِ الارادةِ البسيطِ وبحالةٍ واحدة، ثمّ لكونِ محبّةِ اللّهِ هي ذاتَه، وذاتُ اللّهِ لا تقبلُ زيادةً ولا نقصان [نقصانًا]. أمّا من طرفِ الخيرِ المقصودِ منه تعالى، فلا يحبُّ كافّةَ الأشياءِ على السّويّةِ، بل انّه تعالى يريدُ لواحدٍ أعظمَ خيرٍ من الآخرِ، ولذلك يحبُّ الخليقةَ النّاطقةَ أزيدَ من غيرِ النّاطقة. وفي الخليقةِ النّاطقةِ، يحبُّ البعضَ أكثرَ من غيرِهم، لكونِه يحبُّ ناسوتَ السّيّدِ المسيحِ أكثرَ من سائرِ الخلائقِ، وبعدَه يحبُّ العذراءَ مريمَ أكثرَ من كافّةِ البرايا، وبعدَ أمِّ اللّهِ يحبُّ مَن كان أفضلَ من غيرِه بالقداسة. **وإنْ قلتَ:** إنّه مكتوبٌ في السّادسِ من الحكمةِ: يَهتمُّ في الكلِّ على السّواءِ، **فأجبتُك:** إنّ قولَه على السّواءِ لا يقعُ على الخيرِ الذي يَمنحُه اللّهُ للأشياءِ، لكونِ اللّهِ يَمنحُ لبعضِ أشياءَ خيرًا أزيدَ من غيرِها، ولكنْ يَقعُ على العنايةِ والحكمةِ الالهيّة، بمعنى أنّ اللّهَ، بحكمةٍ واحدةٍ غيرِ مدروكةٍ، يهتمُّ في الخلائقِ السُّفليّةِ وفي العُلويّة. **وإنْ أجبتَ:** إنّ اللّهَ يحبُّ الأشياءَ مثلما يعرفُها، ولكنّ اللّهَ يَعرفُ كافّةَ الأشياءِ على السّويّة، إذن يحبُّها كلَّها على السّويّة، **فأجبتُك** بنفيِ الكبرى، لأنّه تعالى يعرفُ الخطيئةَ مع أنّه لا يحبُّها. وبعدَه، مثلما يعرفُ اللّهُ أنّ الأشياءَ هي أكملُ بعضُها من بعضٍ، هكذا يحبُّ أنّ بعضَها تكونُ أكملَ من غيرِها.

وإنْ سألتَ: هل يحبُّ اللّهُ

[illegible]

بزيادةِ الأشياءِ التي هي أكملُ وأحسنُ من غيرِها، **فأجبتك:** نعم. لكونِه مكتوبٌ في الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من ابنِ سيراخ: كلُّ حيوانٍ يحبُّ نظيرَه. والأشياءُ التي هي حسنةٌ بزيادةٍ فهي متشابهةٌ باللّهِ بزيادةٍ. يُحصِّلُ أنْ بقدْرِ ما يكونُ الشّيءُ شبيهًا باللّهِ بقدْرِ ذلك يكونُ محبوبًا، لكونِ بقدْرِ ما هو شبيهًا [شبيهٌ] باللّه بقدْرِ ذلك هو حسنٌ. يُحصِّلُ أنّ هذه النّتيجةَ صادقةٌ: اللّهُ يحبُّ هذا الشّيءَ بزيادةٍ، إذن هذا الشّيءُ هو أحسنُ من غيرِه. وهذا الشّيءُ هو أحسنُ من غيرِه، إذن اللّهُ يحبُّه بزيادةٍ، لكونِ محبّةِ اللّهِ هي علّةُ وجودِ الخيرِ، ووجودُ الخيرِ يستلزمُ وجودَ المحبّةِ في اللّه.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ اللّهَ لا يحبُّ بزيادةِ الأشياءَ التي هي أكملُ من غيرِها، لأنّ السّيّدَ المسيحَ هو أكملُ من سائرِ الخلائقِ لكونِه إله وإنسان [إلهًا وانسانًا]، مع أنّ اللّهَ أحبَّ النّاسَ أكثرَ منه كما هو مذكورٌ في الاصحاحِ الثّامنِ من الرّسالةِ إلى أهلِ رومية: وهو لم يَشفعْ على ابنِه بعينِه، بل بذلَه عن جميعِنا. **جوابٌ:** إنّ اللّهَ أحبَّ السّيّدَ المسيحَ، ويحبُّه أزيدَ من سائرِ المخلوقاتِ لكونِه أعطاه ناسوتًا متّحدًا مع الابنِ اتّحادًا طبيعيًّا ما لا يمنحُه لخليقةٍ أخرى. وأمّا قولُه: إنّ السّيّدَ المخلّصَ سُلّم للموتِ من أجلِ البشرِ، فلا يدلُّ أنّ اللّهَ أحبَّ البشرَ أكثرَ منه، بل يدلُّ أنّه أحبَّه أكثرَ من الجميعِ لكونِه أسلَمه إلى الموتِ الذي هو كان عتيدًا أن يَنتصرَ منه بقوّةٍ غيرِ موصوفةٍ، كقولِه في الاصحاحِ الثّاني من الرّسالةِ إلى أهلِ فيلبسيوس: واختضعَ نفسَه وأطاعَ حتّى الموتِ موتًا بالصّليبِ، ولذلك رفعه اللّهُ وأعطاه اسمًا أفضلَ من الأسماءِ كلِّها، حتى تجثوَ باسمِ يسوعَ كلُّ ركبةٍ مَن في السّماءِ ومَن على الأرضِ، ويعترفَ كلُّ لسانٍ أنّ الرّبَّ يسوعَ المسيحَ هو في مجدِ اللّهِ الآب.

اعتراضٌ ثانٍ: الملاكُ هو أفضلُ من الانسانِ، كقولِه في المزمورِ الثّامنِ: أَنقصتَه قليلاً من الملائكةِ. واللّهُ أحبَّ الانسانَ أكثرَ من الملاكِ، كقولِه في الاصحاحِ الثّاني من الرّسالةِ إلى العبرانيين: ليس من الملائكةِ أخذَ قطٌّ، بل إنّما أخذَ من زرعِ ابراهيم. إذن، ليس دائمًا يحبُّ اللّهُ بزيادةِ الأشياءِ الأكمل. **جوابٌ:** إنّ الطّبيعةَ الانسانيّةَ التي أخذها الابنُ هي أكملُ من سائرِ الملائكة لأجلِ اتّحادِها مع الكلمة.

اعتراضٌ ثالثٌ: إنّ القدّيسَ مار بطرس كان أكملَ من مار يوحنّا الانجيليّ لكونِ الكمالِ يقومُ بمحبّةِ اللّهِ، ومار بطرس كان يحبُّ المسيحَ أكثرَ من سائرِ التّلاميذِ كما جاء في

[illegible]

[illegible]

الاصحاحِ الأخيرِ من إنجيلِ يوحنّا: يا سمعانَ بنَ يونا أتحبُّني أكثرَ من هؤلاء. قال له نعم يا ربُّ، أنت تعلمُ أنّي أحبُّك. ومع ذلك، السّيّدُ المسيحُ قد أحبَّ مار يوحنّا أكثرَ من مار بطرس. **جوابٌ:** قال البعضُ: إنّ مار بطرس أحبَّ المسيحَ أكثرَ من مار يوحنّا. **وقال** آخرون بعكسِ ذلك. وأمّا نحن **فنقولُ:** إنّ السّيّدَ المسيحَ أحبَّ مار يوحنّا بزيادةٍ، لأنّه كان أقدسَ من سائرِ الرّسلِ ولم يزلْ مقيمًا في حالِ الطّهارةِ والقداسة أبدًا دائمًا. وأمّا مار بطرس فكانتْ قداستُه تارةً شديدةً وتارةً ناقصةً.

اعتراضٌ رابعٌ: البارُّ الذي لا يَقعُ في الخطأ هو أكملُ ممّن يندمُ على خطاياه ويرجعُ إلى الطّهارة. واللّهُ يحبُّ التّائبين الذين يرجعون عن خطاياهم أكثرَ من أنّه يحبُّ الأبرارَ الذين لا يسقطون في الخطايا، كقولِه في الاصحاحِ الخامسَ عشرَ من إنجيلِ لوقا: أقولُ لكم إنّه هكذا يكونُ فرحٌ في السّماءِ بخاطئٍ واحدٍ يتوبُ أكثرَ ممّا بتسعةٍ وتسعين صدّيقًا الذين لا يحتاجون إلى التّوبة. **جوابٌ:** إنّ اللّهَ يحبُّ بزيادةٍ مَن كان ذا أزيدَ نعمةً وقداسةً. وبما أنّ النّعمةَ الالهيّةَ هي موجودةٌ في البارّ بزيادةٍ، يُحصّلُ أنّ اللّهَ يحبُّ البارَّ أكثرَ من التّائب. وأمّا الفرحُ الذي يصيرُ بخاطئٍ واحدٍ يتوبُ فلا يدلُّ على أنّ اللّهَ يحبُّه أكثرَ من تسعةٍ وتسعين صدّيقًا، ولكنْ يدلُّ أنّ التّوبةَ هي نعمةٌ خصوصيّةٌ يفرحُ بها اللّهُ لأجلِ الذي يحتاجُ إليها كما أنّ صحّةَ الولدِ المريضِ تُفرحُ الوالدَ لكونِ بما أنّ المريضَ محتاجٌ إليها، مع أنّ الوالدَ يَفرحُ أكثرَ بصحّةِ كافّةِ الأولاد الذين لم يقعوا في المرض. **جوابٌ آخرُ:** قد يفعلُ التّائبُ أفعالاً صالحةً عديدةً عندما يتوبُ، وبالالتزامِ: يُحصّلُ كثيرًا من النّعمةِ الالهيّةِ بزمانٍ يسيرٍ ما لا يحصّلُه الصّدّيقُ بزمانٍ طويلٍ لأجلِ كسلِه؛ وبهذا المعنى يحبُّ اللّهُ الخاطئَ التّائبَ أكثرَ من الصدّيق.

اعتراضٌ خامسٌ: الصّدّيق الذي يَهلكُ هو خيرٌ من الخاطئِ الذي يَخلُصُ. واللّهُ يحبُّ الخاطئَ الذي يخلصُ أكثرَ من أن يحبَّ الصّدّيقَ الذي يهلكُ، لكونِ المحبّةِ هي قصدُ الخيرِ لأحدٍ، واللّهُ يقصدُ لمَن يخلصُ خيرًا لا يزولُ، أعني الحياةَ الأبديّة. **جوابٌ:** إنّ الخاطئَ الذي يخلصُ إنّما يخلصُ بما أنّه يتوبُ في آخرِ حياتِه، والصّدّيقُ الذي يهلكُ إنّما يهلكُ بما أنّه يقعُ في خطأ في آخرِ حياته. والخاطئُ الذي

[illegible]

يتوبُ هو خيرٌ من الصّدّيقِ الذي يخطئُ. **جوابٌ آخرُ:** اللّهُ يحبُّ الخاطئَ الذي يتوبُ لأجلِ توبتِهِ وليس لأجلِ الخطايا السّالفة، ويبغضُ الصّدّيقَ الذي يخطئُ لأجل اثمِهِ وليس لأجلِ فضائله.

وإنْ سألتَ: هل محبّةُ اللّهِ متغيّرةٌ، **فأجبتك:** لا، لكونِ الذي يحبُّه اللّهُ مرّةً إنّما يحبُّه بفعلٍ واحدٍ بسيطٍ أبدًا دائمًا، وبيانُه أزليّةُ اللّهِ وعدمُ تغييرِه كما مرَّ في الفصلِ الحادي والثّلاثين من المقالةِ الثّامنةَ عشْرة.

المقالةُ الحاديةُ والعشرون
في عدلِ اللّهِ ورحمتِه

الفصلُ الأوّلُ
في العدلِ والرّحمة

العدلُ يؤخذُ على وجهَين: **أحدُهما** عمومًا للدلالةِ على سائرِ الفضائلِ، كقولِنا: إنّ المرءَ عادلٌ إذا كان بارًّا. **والثّاني** خصوصًا للدلالةِ على بعضِ الفضيلة، وذلك صنفان: **الأوّلُ** ما يقومُ بالأخذِ والعطاءِ، بالمقابلةِ والبذل؛ مثلاً ما يقومُ في البيعِ والشّراءِ وما شاكلَهما من الشّركةِ والمقايضة. **والآخرُ** ما يقومُ بالتّفريقِ والتّوزيعِ، وهو إذا أعطى المرءُ لكلٍّ واحدٍ حَسَبَ مقامِه، أعني حَسْبما يخصُّ طبيعتَه ومرتبتَه. والعدلُ في الخلائقِ هو فعلٌ متعدٍّ ممتازٌ عن ذاتِ العادل. وقد يُدعى العدلُ صِدقًا، لأنّ الصّدقَ قائمٌ في مساواةِ العقلِ والشّيء. والعدلُ هو أن يُعطَى لكلٍّ واحدٍ ما يجبُ عَطيُه، ويُفرّقُ على كلٍّ واحدٍ ما يَختصُّ بطبعِهِ ورتبه.

والرّحمةُ هي أن يفعلَ المرءُ قصدًا لنفيِ شقاوةِ الغيرِ، وذلك على نوعَين: **الأوّلُ**، إذا حَزِنَ المرءُ بسببِ شقاوةِ الغيرِ، وقَصدَ أن يفعلَ أم فعلَ شيئًا قصدًا لنفيِ شقاوتِه. وهذه الرّحمةُ هي ألمٌ من آلامِ البشرِ، لكونِ البشرِ، إذ يرحمون أحدًا إنّما يتوجّعون على تُعسِه. **والثّاني**، إذا قَصدَ أن يفعلَ أم فعلَ شيئًا طلبًا لنفيِ شقاوةِ الغيرِ من دونِ حزن. وتُدعى رحمةً إذا سامح المرءُ لغيره ما يجبُ له عليه جزوًا [جزئيًّا] أم بالكليّة، كقولِنا: إنّ الحاكمَ لا يعاقبُ المذنبَ أصلاً أم يعاقبُه أقلَّ ما يجبُ عليه. وهي رحمةٌ أيضًا إذا رفعَ عن غيره نسبَ الشّقاوة، كقولِنا: إنّ اللّهَ لا يعطي للمرءِ الوظيفةَ الذي [التي] يعرفُ أنّه عتيدٌ أن يخطئَ فيها. وكذلك هي

[illegible]

الفصل الثالث

[illegible]

رحمةٌ إذا أعطى لغيرِه سببَ الخيرِ، كقولِنا: إنّ اللّهَ يرحمُ مَن يعطيه الوظيفةَ الذي [التي] يعرفُ أنّه عتيدٌ أن يفعلَ فيها الفضائلَ.

الفصلُ الثّاني
هل الرّحمةُ موجودةٌ في اللّه

نقولُ **أوّلاً**: إنّ الرّحمةَ لا توجدُ في اللّهِ حَسْبما أنّه ألمٌ، أي حزنٌ ووجعُ القلبِ، لأنّ الرّحمةَ بهذا الاعتبارِ هي أنّ المرءَ يقتني قلبًا شفوقًا، أي إنّه يحزنُ بسببِ شقاوةِ الغيرِ كأنّها شقاوتُه. والحزنُ على شقاوةِ الغيرِ لا يُطلقُ على اللّهِ، لكونِه تعالى بحرَ السّعادةِ والفرحِ. **وأمّا بعدُ** فنقولُ: إنّ الرّحمةَ توجدُ في اللّهِ حَسْبما أنّه نفيُ شقاوةِ الغيرِ. ونَفهمُ بالشّقاوةِ النّقصَ والشرَّ الطّبيعيَّ والأدبيَّ، شرَّ الذّنبِ كان أم شرَّ العقابِ. **وبيانُه أوّلاً** كما جاء في المزمورِ العاشرِ والمايةِ: الرّبُّ رحومٌ رؤوفٌ؛ وأمثالُ ذلك كثيرٌ في الكتابِ الالهيِّ. **وثانيًا**، إنّ الرّحمةَ تقومُ بنفيِ الشّقاوةِ، أي الشّرِّ والنّقصِ؛ وذلك، إمّا هو شرٌّ طبيعيٌّ كقولِنا: عدمُ الخيرِ الأكبرِ والابتلاءُ في الأوجاعِ والمرضِ وما أشبهَ، وإمّا هو شرٌّ أدبيٌّ كقولِنا: شرُّ الخطيئةِ وشرُّ العقابِ المفروضُ من أجلِها. واللّهُ ينزعُ شيئًا من هذه الشّرورِ عن سائرِ الخلائقِ لأجلِ مراحمِه، لكونِ بعضِ البرايا يخلقُها كاملةً حَسَبَ طبيعتِها، وبالالتزامِ: يَرفعُ عنها الشّرَّ الطّبيعيَّ. وبعضُها يخلقُها في شيءٍ من النّقصِ الطّبيعيِّ، وبالالتزامِ: يرحمُها من جهةِ الشّرِّ الأعظمِ الذي ينزعُه عنها. وبعضُها يسامحُ بسقوطِها في الخطيئةِ، ومع ذلك يرحمُها، إمّا لكونِه لا يعاقبُها حَسْبما تستحقُّ كالهالكين، وإمّا لكونِه يُعطيها قوّةً لتقومَ من سيّئاتها وتتندّمَ عليها ندامةً ثابتةً كالخطأة الذين يتوبون بنعمةِ اللّه. يُحَصَّلُ أنّ اللّه يرحمُ الخلائقَ على كلِّ نوعٍ، لكونِ الخلائقِ إمّا هي ناطقةٌ وإمّا غيرُ ناطقةٍ. فالخلائقُ غيرُ النّاطقةِ يرحمُها اللّهُ بما أنّه يُعطيها الوجودَ والكمالاتِ المنسوبةَ إلى نوعِها، ويرفعُ عنها الشّرورَ الممكنَ حدوثُها. والخلائقُ النّاطقةُ فيرحمُها أيضًا بالوجهِ المذكورِ، وإذا فعلتْ أعمالاً صالحةً فمن حيثُ أنّه يرفعُ عنها سببَ الشّرِّ، وإذا فعلتْ أفعالاً طالحةً فمن حيثُ أنّه لا يعاقبُها حَسْبما تَستحقُّ.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ الرّحمةَ لا يجوزُ اختصاصُها باللّه، لكونِ الرّحمةِ هي حزنٌ، والحزنُ بعيدٌ من اللّه. **جوابٌ**: إنّ الرّحمةَ على قسمَين: **أحدُهما** غَمٌّ لأجلِ شقاوةِ الغيرِ، وهذه الرّحمةُ هي حزنٌ ولا تَختصُّ في الخالقِ ولكنْ في الخلائقِ فقط؛ **والآخرُ** نفيُ شقاوةِ الغيرِ، وهو إذا فعلَ شيئًا قصدًا لرفعِ شرِّ الغيرِ، وذلك ليس بحزنٍ، وبالالتزامِ: يختصُّ باللّه.

اعتراضٌ ثانٍ: إنّ الرّحمةَ

وما زيادة العقل. والله لا يجوز أن يسبق
[illegible]

الفصل الثالث

في ان العقل موجود من الله

[illegible]

العقل الفعال [illegible]

[illegible]

هي رخاوةُ العدلِ، واللّهُ لا يقدرُ أن يحذفَ ما يختصُّ بعدلِه لكونِ عدلِ اللّهِ ثابت [ثابتًا]. **جوابٌ:** إنّ اللّهَ يفعلُ رحمةً، ليس من حيثُ أنّه يفعلُ ضدَّ عدلِه، بل من حيثُ أنّه يفعلُ شيئًا فوق العدلِ، مثلما إذا أعطى أحدٌ مايتي دينار لمَن هو مديونٌ له بماية دينار. **جوابٌ آخرُ:** اللّهُ لا يلتزمُ مطلقًا أن يفعلَ شيئًا، لا لأجلِ الأعمالِ الصّالحةِ ولا لأجلِ الأعمالِ الطّالحة، لكونِ لا الفضائلُ لها أن تُلزمَه مطلقًا إلى منحِ الثّوابِ، ولا الرذائلُ لها مطلقًا أن تُلزمَه إلى فرضِ العقاب؛ فكيفما رَحمَ اللّهُ الخلائقَ لا يفعلُ ضدَّ عدلِه، وإنْ فعلَ ضدَّ استحقاقِ البرايا.

الفصلُ الثّالثُ
هل العدلُ موجودٌ في اللّه

نقولُ **أوّلاً:** إنّ العدلَ هو موجودٌ في اللّهِ حَسْبما يَدلُّ على القداسةِ، لكونِه تعالى قدّوس [قدّوسًا] وينبوعَ القداسةِ، كقولِ السّاروفيم: قدّوسٌ قدّوسٌ قدّوسٌ الرّبُّ العزيزُ؛ وهو قانونٌ أوّلٌ للأفعالِ الصّالحةِ، من حيثُ أنّ الأفعالَ تُدعى صالحةً لأجلِ موافقتِها لإرادتِه تعالى.

وأمّا بعدُ فنقولُ: إنّ العدلَ المفرّقَ هو موجودٌ في اللّه، وبيانُه كما جاءَ في المزمورِ العاشر: إنَّ الرّبَّ عادلٌ، والعدلُ أحبُّ؛ وفي المزمورِ المايةِ والثّامنَ عشرَ: أنت عادلٌ يا ربُّ وحكمُك مستقيمٌ، وذلك أنّ العدلَ المفرّقَ يقومُ بأنَّ المرءَ يعطي لكلٍّ واحدٍ حسبَ مقامِه ومرتبتِه. وهذا العدلُ في اللّهِ، لأنّه يعطي لكلِّ واحدٍ من الأشياءِ الطّبيعيّةِ والاختياريّةِ ما يخصُّه حَسَبَ قيامِ مرتبةِ كلِّ واحدٍ، ولأنّه يحفظُ كلَّ واحدٍ بالرّتبةِ والقوّةِ الخصوصيّة.

ونقولُ **ثالثًا:** إنّ العدلَ المقايضَ ليس هو موجود [موجودًا] في اللّه. وبيانُه أنّ العدلَ المقايضَ هو ما يقومُ بالأخذِ والعطاءِ، بالمقابلةِ والبدلِ، مثلاً في البيعِ والشّراءِ وما شاكلَهما من الشّركةِ والمقايضة؛ وهذا لا يُطلقُ على اللّهِ، كقولِ الرّسولِ في الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من رسالتِه إلى أهلِ رومية: مَن تقدّمَ فأعطاه شيئًا فيجازيه. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ: إنّ العدلَ المقايضَ صنفان: **أحدُهما** مطلقٌ، وهو إذا كان المرءُ ملتزمًا مطلقًا أن يردَّ شيئًا لأجلِ قبولِه شيء [شيئًا] من غيرِه، مثلاً: إذا باع زيد شيئًا ليوحنّا، فيَلتزمُ يوحنّا، من بابِ العدلِ، أن يعطيَه بدلَه؛ وبهذا المعنى لا يوجدُ في اللّهِ العدلُ المقايضُ، لكونِه لا يلتزمُ مطلقًا أن يعطيَ شيئًا لأحدِ البرايا، إذ لا شيءَ من البرايا قد تقدّمَ فأعطاه شيئًا. **والثّاني** شرطيٌّ، وهو إذا وَضَعَ المرءُ شرطًا لغيرِه فألزم ذاتَه أن يعطيَه شيئًا لو أكملَ ذلك الشّرط، مثلاً: إذا أعطى زيد قلمًا ليوحنّا ووعدَه أن يعطيَه شيئًا لو كَتَب. وهذا العدلُ يوجدُ في اللّهِ، كقولِ الرّسولِ في الاصحاحِ الرّابعِ من رسالتِه إلى طيموتاوس الثّانية: وقد جاهدتُ

جهادًا حسنًا، وتمّمتُ سعيي، وحفظتُ الايمانَ وحُفظ لي منذ الآنَ إكليلُ البرِّ (ونسخةٌ أخرى: إكليلُ العدلِ) الذي يجازيني به الرّبُّ في ذلك اليومِ حاكمًا عادلاً، وذلك أنّ اللّهَ قد ألزمَ نفسَه من بابِ العدل أنّه يثاوبُ الفضائلَ ويعاقبُ الرّذائلَ كما هو واضحٌ في الشّريعةِ العتيقةِ والحديثة. **وإنْ قلتَ**: إنّ اللّهَ رحومٌ، إذن ليس هو عادلاً، لكونِ العدلِ يطلبُ أنّ اللّهَ يجازي الخلائقَ كحسبِ استحقاقِها، والرّحمةُ تطلبُ أنّه تعالى لا يجازيها كحسب استحقاقِها، **فأجبتُك** بنفيِ التّالي، لأنّ الرّحمةَ لا تنافي العدلَ الالهيَّ، ولا العدلُ ينافي الرّحمةَ. وبيانُه أنّ الفضائلَ يجازيها اللّهُ أكثرَ من استحقاقِها، وبما يجازيها كحسب الاستحقاقِ فيَظهرُ العدلُ، وبما يجازيها أكثرَ من الاستحقاقِ فتظهرُ الرّحمةُ. وأمّا الرّذائلُ فيعاقبُها أنقصَ من الاستحقاق، وبما يعاقبُها عقابًا أبديًّا في الجحيمِ فيظهرُ العدلُ، وبما يعاقبُها أقلَّ من الاستحقاقِ فتظهرُ الرّحمةُ. **وإنْ أجبتَ**: إنّ العدلَ لا يُحفظُ في عقابِ الخطأة، لكونِهم لا يُعاقبون كاستحقاقِهم، **فأجبتُك**: إنّ العدلَ الالهيَّ الذي يعاقبُ به الخطأةَ هو اختياريٌّ، وبالمتابعة: يستطيعُ اللّهُ أن يعاقبَهم كإرادته، بعد [بيدَ] أنّه لا يتجاوزُ حدودَ الاستيهالِ [الاستئهالِ]. وإنْ **سألتَ**: لماذا عدلُ اللّهِ لا ينقصُ شيئًا عن الاستحقاقِ في الثّوابِ بخلاف ما ينقّصُ عنه في العقابِ، **فأجبتُك**: لكونِه صالحًا، ويحبُّ أن يُفيضَ الخيرَ أكثرَ من الشّرّ. ومثلما ينوّرُ النّهارَ بنورٍ زائدٍ، والليلُ لا يتركُه من دونِ نورِ الكواكبِ، هكذا يجازي القدّيسين مجازاةً زائدةً عن استحقاقِهم، والهالكين لا يتركُهم من دونِ رحمتِه إذ يجازيهم أقلَّ من الاستحقاقِ.

وقال بعضُ العلماءِ: يُمتنعُ أنّ اللّهَ يُلزمُ ذاتَه إلى منحِ شيءٍ من بابِ العدلِ، لكونِه لا يزالُ سيّدَ الأشياءِ أبدًا دائمًا. وأمّا نحن **فنقولُ**: إنّه يستطيعُ أن يُلزمَ ذاتَه من بابِ العدلِ بأنْ يمنحَ شيئًا لأحدِ البرايا؛ **وبيانُه** أنّ اللّهَ، كما قد أَلزمَ ذاتَه من بابِ الصّدقِ إلى منحِ أرضِ الميعادِ لبني اسرائيلَ وإلى أنّ الكلمةَ يتجسّدُ من نسلِ ابراهيمَ وداودَ، هكذا يستطيعُ أن يُلزمَ ذاتَه، من بابِ العدلِ، إلى منحِ شيءٍ للخلائقِ، وذلك أنّ هذا الالزامَ لا ينفي سيادةَ اللّهِ أصلاً. **وبيانُه** أنّ السّيادةَ على وجهَين: **أحدُهما** بالقوّةِ، وهي أنّ المرءَ

[illegible]

ܐܠܦܨܠ ܐܠܬܐܣܥ

[illegible]

يَقدرُ أن يستعملَ بشيءٍ كإرادته من غيرِ أنّه يَجورُ على أحدٍ. وهذه السّيادةُ لا تُنفى من اللّهِ بالالزامِ المذكورِ، لكونِ اللّهِ، إذا ألزمَ ذاتَه أن يَمنحَ شيئًا لزيد مثلاً، فلا يزالُ سيّدَ ذلك الشّيءِ وإنْ منحه إيّاه، لكونِ الخلائقِ هي خاضعةً للخالقِ بالذّات. ومثلما لا يُنفى استيلاءُ الاختيارِ عندما يَفعلُ المرءُ فعلاً معيّنًا، وإنْ كان المرءُ في ذاك الحينِ غيرَ قادرٍ أن يتركَه أم يفعلَ غيرَه، هكذا تزولُ سيادةُ اللّهِ عندما يُلزمُ ذاتَه أن يعطيَ خلائقَه شيئًا، وإنْ كان عند الالزامِ المذكورِ غيرَ قادرٍ أن يُنكرَ ذلك الشّيءَ لها. ومثلما لا تُعدَمُ القدرةُ الالهيّةُ عندما فعلَ اللّهُ شيئًا، وإنْ كان غيرَ قادرٍ أن لا يفعلَه على تقديرِ أنّه قد فعلَه، هكذا لا تُعدمُ سيادتُه تعالى عندما أَلزمَ ذاتَه أن يَمنحَ شيئًا، وإنْ كان غيرَ قادرٍ أن لا يمنحَه على تقديرِ أنّه قد أَلزمَ ذاتَه إلى منحه. **والثّاني** سيادةٌ بالفعلِ، أعني فعلَ السيادة؛ وهو أنّ المرءَ يَستعملُ بشيءٍ كإرادتِه من غيرِ أنّه يجورُ على أحدٍ. وهذه السّيادةُ تُبطلُ في اللّهِ إذا أَلزم ذاتَه إلى منحِ شيءٍ، لكونِ على هذا التّقديرِ يُمتنعُ أنّ اللّهَ لا يَمنحُ ذاك الشّيءَ مثلما يُمتنعُ أنّ اللّهَ يلاشي شيئًا على تقديرِ أنّه يحفظُه، وذلك لا يدلُّ على شيءٍ من النّقصِ في اللّه، ولكنْ يدلُّ أنّه ممتنعٌ اجتماعُ نقيضين، إذ يُمتنعُ أنّ اللّهَ يُلزمُ ذاتَه إلى منحِ شيءٍ ما لا يمنحُه، وإلاّ لكان كاذبًا، وهذا كفرٌ. يُحصَّلُ أنّ اللّهَ، إذا قال لزيد إنّي معطيك الملكوتَ السّماويَّ إذا فعلتَ هذا الأمرَ، ففتعله زيد، فيَلتزمُ أن يعطيَه الملكوتَ السّماويَّ ولا يَقدرُ أن يُنكرَه له ولا يستطيعُ أن يلاشيَ زيد ولا النّعيمَ السّماويَّ، وإلاّ لأمكنَ أن يجيبَه زيد أنّه ظالمٌ كاذبٌ، وهذا كفرٌ.

الفصلُ الرّابعُ
هل الرّحمةُ والعدلُ موجودان في كلِّ أعمالِ اللّه

نقولُ: إنّ الرّحمةَ والعدلَ في كلِّ فعلٍ من أفعالِ اللّه، كقولِ المزمورِ الرّابعِ والعشرين: جميعُ طرقِ الرّبِّ رحمةٌ وحقٌّ، والحقُّ هو العدلُ والبرُّ كما تبيّنَ أعلاه؛ وذلك أنّ أفعالَ اللّهِ على صنفَين: **الأوّلُ** أفعالُ التّكوينِ والابداع، وفيها تَظهرُ الرّحمةُ والعدلُ: وأمّا الرّحمةُ لكونِه [فلكونِه] تعالى ينقلُ الأشياءَ من العدمِ إلى الوجود، وأمّا العدلُ لكونِ [فلكونِ] الأشياءِ تخرجُ إلى الوجودِ بالمطابقةِ للتّمثالِ الموجودِ في الحكمةِ الالهيّة. **والثّاني** أفعالُ العنايةِ الالهيّةِ التي تقدّرُ وجودَ الخلائقِ، وفيها تَظهرُ الرّحمةُ والعدلُ: وأمّا العدلُ لأنّه [فلأنّه] تعالى يعتني

بالأشياءِ حسبَ الرّتبةِ الواجبةِ، أعني حسبما يخصُّ طبيعةَ كلٍّ واحدٍ منها بالموافقةِ لمعرفةِ اللّه؛ وأما الرّحمةُ لكونِ [فلكونِ] لا بدَّ من العودةِ إلى الصّلاحِ الالهيِّ الذي هو أصلُ كلِّ الكمالات. هذا معناه أنّ جميعَ الكمالاتِ الممنوحةِ للخلائق إنّما تُنسبُ إلى رحمةِ اللّه، لكونِ الخلائقِ لا تَطلبُ شيئًا إلاّ لأجلِ آخرَ متقدّم. وذلك المتقدّمُ لا يُطلبُ إلاّ لأجلِ شيءٍ آخرَ. ومن حيثُ التّسلسلُ هو ممتنعٌ، فيلزمُ التّوصّلُ إلى ما يتعلّقُ بالصّلاحِ الالهيِّ وحدَه الذي هو غايةٌ أخرويّةٌ للأفعالِ المتعدّية، كقولِنا: إنّ اليدَ هي مطلوبةٌ في الانسانِ لأجلِ كمالِ الجسدِ، وكمالُ الجسدِ هو مطلوبٌ لأجلِ كمالِ الانسانِ، وكمالُ الانسانِ هو مطلوبٌ لأجلِ الصّلاحِ الالهيِّ. يُحصّلُ أنّ الرّحمةَ هي أصلُ أفعالِ العناية.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ الرّحمةَ والعدلَ لا توجدُ في كلّ أعمالِ اللّه، لكونِ البعضِ من أعمالِه تعالى تُنسبُ إلى الرّحمةِ كتركِ الخطايا، والبعضِ تُنسبُ إلى العدلِ كشجبِ الخطأة. **جوابٌ**: إنّ في كلِّ أعمالِ اللّهِ توجدُ الرّحمةُ والعدلُ: وأمّا بعضُ الأفعالِ فهي منسوبةٌ إلى الرّحمةِ، لأنّ فيها تَظهرُ الرّحمةُ أكثرَ من العدل؛ وبعضُ الأفعالِ هي منسوبةٌ إلى العدلِ، لأنّ فيها يَظهرُ العدلُ أكثرَ من الرّحمةِ. وأمّا المشجوبين [المشجوبون] فالرّحمةُ ظاهرةٌ فيهم بنوعٍ ما، إذ يعذّبُهم اللّهُ بأقلِّ ما يستحقّونه. وأمّا التائبين [التّائبون] فالعدلُ ظاهرٌ فيهم أيضًا إذ يَغفرُ لهم اللّهُ ذنوبَهم بسببِ المحبّةِ التي أفاضها تعالى في قلوبِهم مرحمةً منه كما هو مذكورٌ عن المجدليّةِ في الاصحاحِ السّابعِ من إنجيلِ لوقا: إنّ خطاياها الكثيرةَ مغفورةٌ لها لأنّها أحبّتْ كثيرًا.

اعتراضٌ ثانٍ قال في الاصحاح الثّاني من رسالةِ مار يعقوب الرّسولِ: دينونةُ مَن لم يستعملِ الرّحمةَ تكونُ بغيرِ رحمةٍ. **جوابٌ**: هذا معناه أنّ في دينونةِ مَن لم يستعملِ الرّحمةَ يَظهرُ العدلُ أكثرَ من الرّحمة.

اعتراضٌ ثالثٌ: إنّ أبرارًا كثيرين حزانًا[حزانى] في هذا العالمِ، وليس ذلك بعدلٍ. **جوابٌ**: إنّ حزنَ الأبرارِ يدلُّ على عدلِ اللّهِ من حيثُ أنّهم يتطهّرون به عن بعضِ الخطايا الخفيفةِ، ويزتاد [ويزدادُ] أجرُهم في الملكوتِ السّماويِّ، ويميلُ حبُّهم من الخيراتِ الأرضيّةِ الزّائلةِ إلى الخيراتِ الأبديّةِ الدّائمة.

[illegible]

اعتراضٌ رابعٌ: إنَّ أشرارًا كثيرين سعداءُ في هذا العالم، وليس ذلك برحمةٍ لأنّ سيّئاتِهم تزتاد [تزدادُ].
جوابٌ: ازتياد [ازديادُ] السيّئاتِ هو منسوبٌ إلى شرِّ الخطأة، وليس إلى رحمةِ الخالق، بل إنّ الخالقَ يعطيهم الخيراتِ في هذا العالم لأنّه يعلمُ أنّهم يتعذّبون في العالمِ الآخر، وهذا من أعظمِ المراحم.

الفصلُ الخامسُ
هل العدلُ يتميّزُ عن الرّحمةِ في اللّه

الرّحمةُ والعدلُ إمّا يؤخذان من جانبِ اللاهوت الذي يُدعى عادلاً ورحومًا، وإمّا يؤخذان من جانبِ الاضافة أي من حيثُ أنّهما يُضافان إلى موضوعِهما.

فنقولُ **أوّلاً:** إنّ العدلَ لا يتميّزُ عن الرّحمةِ الالهيّةِ عن جانبِ الذّات، لأنّ ذاتَ اللّهِ هي واحدةٌ، عادلاً كان أم رحومًا. واللاهوتُ العادلُ هو عينُ اللاهوتِ الرّحوم، مثلما أنّ ذاتَ العارفِ هي نفسُ ذاتِ المريدِ في اللاهوتِ وفي البشرِ. ولا توجدُ ضرورةٌ تُلزمُنا إلى وضعِ التّمييزِ الحقيقيِّ والتّقديريِّ بين ذاتِ الرّحمةِ وبين ذاتِ العدلِ الالهيّ، بل إنّما توجدُ ضرورةٌ تُلزمُنا إلى نفيِ هذا التّمييز بسببِ توحيدِ الطّبيعةِ الالهيّة.

ونقولُ **ثانيًا:** إنّ الرّحمةَ تتميّزُ عن العدلِ الالهيّ تمييزًا تقديريًّا من جانبِ الاضافةِ بالنّسبةِإلى موضوعاتٍ مختلفة. وذلك أنّ العدلَ والرّحمةَ بالاعتبارِ المذكور إنّما يدلاّن على أفعالٍ إلهيّةٍ مختلفة. ومن حيثُ أنّ هذه الأفعالَ هي متعدّيةٌ فهي ممكنةٌ أيضًا. ومن حيثُ أنّها ممكنةٌ يُحصّلُ أنّها ممتازةٌ عن اللاهوتِ وعن بعضِها تمييزًا تقديريًّا من جهةِ الاضافةِ كما مرَّ في الأوصافِ الالهيّة. وقُيِّد بقولِه: **بالنّسبةِ** إلى موضوعاتٍ مختلفةٍ، لكونِ الرّحمةِ والعدلِ بالقياسِ إلى موضوعٍ واحدٍ فلا تتميّزُ عن بعضِها بشيءٍ من التّمييزِ التّقديريِّ والحقيقيّ، من حيثُ أنّها فعلٌ واحدٌ متعدٌّ يتضمّنُ تصوّرَ الرّحمةِ من جهةٍ وتصوّرَ العدلِ من جهةٍ أخرى، كقولِنا: إنّ تكوينَ الانسانِ هو فعلٌ واحدٌ يتضمّنُ تصوّرَ الرّحمةِ من حيثُ أنّه انتقالُ الانسانِ من العدمِ إلى الوجودِ، ويتضمّنُ تصوّرَ العدلِ من حيثُ أنّه موافقٌ للحكمةِ الالهيّة.

[illegible]

ونقولُ **ثالثًا:** إنّ العدلَ يمتازُ عن الرّحمةِ الالهيّةِ تمييزًا وهميًّا. وبيانُه أنّا نتصوّرُ الرّحمةَ بالقياسِ إلى أشياءَ ما لا نتصوّرُ العدلَ بالقياسِ إليها، لأنّ تصوّرَ الرّحمةِ هو نفيُ نقصانِ الغيرِ ورفعُ شرِّه، وتصوّرَ البرِّ هو أن يُمنحَ شيءٌ لغيرِه بالنّظرِ إلى استحقاقِه أم إلى رتبتِه الطّبيعيّة؛ وهذان التّصوّران يمتازان بعضُهما عن بعضٍ.

الفصلُ السّادسُ
هل الفضائلُ موجودةٌ في اللّه

قد مرّ في العقلِ والارادةِ الالهيّة، فيجبُ التّبصّرُ في الفضائلِ العقليّةِ والاراديّة.

فالفضيلةُ هي قوّةٌ أم فعلٌ صالحٌ. والصّالحُ هو الذي يُرشدُ إلى الغايةِ أم يقعُ بالموافقةِ لقانونِ الأدبِ. والفضيلةُ إمّا هي بالقوّةِ ومعناه أنّ المرءَ قادرٌ أن يفعلَ فعلاً صالحًا، وإمّا هي بالفعلِ ومعناه أنّ المرءَ يفعلُ فعلاً صالحًا؛ وكلاهما في الخلائقِ هو شيءٌ مزادٌ على ذاتِ الأشياءِ وممتازٌ عنها كما مرَّ في مدخلِ العلوم. والفضيلةُ إمّا هي طبيعيّةٌ كالقوّةِ إلى رياضةِ الأفعالِ الطّبيعيّة، وإمّا هي أدبيّةٌ كالقوّةِ إلى رياضةِ أفعالِ الخلائقِ النّاطقةِ المنسوبةِ إلى الأدب. والفضيلةُ الأدبيّةُ صنفان: **الأوّلُ** فضيلةٌ إلهيّةٌ، وهي التي تنتهي إلى اللّهِ من دونِ وسيطٍ، هذا معناه أنّ اللّهَ هو موضوعُها الصُّوَريُّ، أعني أنّها تلاحظُ اللّهَ لأجلِ ذاتِه كالايمانِ والرّجاءِ والمحبّة. **والثّاني** فضيلةٌ غيرُ إلهيّةٍ، وهي التي تلاحظُ شيئًا مخلوقًا كتوقيرِ الرؤساءِ والوالدين والكرمِ والفطنةِ والشّجاعةِ والعدلِ وما أشبهَ.

فنقولُ: إنّ الفضائلَ هي موجودةٌ في اللّهِ بالتّجرّدِ عن النّقصاناتِ. هذا معناه أنّه يجبُ علينا أن نجرّدَ مدلولَ الفضائلِ عن النّقصاناتِ أوّلاً، ثمّ نطلقُها على اللّه. والنّقصانُ الموجودُ في الفضائلِ عمومًا، فهو أنّها ممتازةٌ تمييزًا حقيقيًّا عن ذاتِ الشّيء. والنّقصانُ الموجودُ في بعضِ الفضائلِ خصوصًا، هو أنّها موقوفةٌ على تهذيبِ الغضبِ والشّهوةِ وسائرِ الأفعالِ الجسميّةِ والمنسوبةِ إلى الخضوعِ كالسّهرِ والصّومِ والتّواضعِ والامساكِ وما أشبهَ. وهذه الفضائلُ لا توجدُ في اللّهِ كحسبِ هذا المعنى لكونِ اللّهِ كامل [كاملاً] غايةَ الكمالِ، ويُمتنعُ أن يوجدَ فيه شيءٌ ممتزجٌ بنقصٍ. يُحصّلُ أن لا تُطلقَ على اللّهِ إلاّ الفضائلُ التي لا تحوي شيئًا من النّقصِ كالمحبّةِ

[illegible]

والجودِ والكرمِ والصّبرِ وطولةِ الرّوحِ والرّحمةِ والعدلِ وما أشبهَ، لكونِ العادلِ هو ما [مَن] يعطي للغيرِ ما يخصُّه أو ما يجبُ له، والرّحومِ هو الذي يرفعُ شرَّ غيرِه أم يرغبُ أن يرفعَه، والصّبورِ والطّويلِ الرّوحِ هو الذي لا ينتقمُ من غيرِه متى استطاع ومتى كان واجبًا، والجيّدِ والكريمِ هو الذي يَمنحُ غيرَه عطايا قصدًا لمنفعةِ الغير، والمحبُّ هو الذي يريدُ خيرًا لذاتِه أم لغيرِه؛ وهذه الفضائلُ لا تحوي شيئًا من النّقصِ.

المقالةُ الثّانيةُ والعشرون
في عنايةِ اللّه

الفصلُ الأوّلُ
في ماهيّةِ العناية

العنايةُ هي ترتيبُ الأشياءِ إلى الغايةِ، وقد تُدعى تدبير [تدبيرًا] وسياسةً، وهي أن تتوجّهَ الأشياءُ إلى النّهايةِ المقصودةِ من المعتني. والعنايةُ هي مخصوصةٌ بالعاقلِ لكونِها تقدّرُ المعرفةَ، إذ يُمتنعُ أن يترتّبَ شيءٌ إلى الغايةِ إنْ لم يُعرفِ الشّيءُ والغاية. وتُقسمُ إلى قسمَين: **أحدُهما** عنايةٌ بالقوّةِ، وهو سَبْقُ معرفةِ الأشياءِ، الذي هو عتيدٌ المرءُ أن يرتّبَها إلى الغايةِ؛ **والثّاني** عنايةٌ بالفعلِ، وهو فعلُ ترتيبِ الأشياءِ إلى الغاية. وخاصّةُ العنايةِ أن تترتّبَ الأشياءُ إلى النّهايةِ كحسبِ الوسائطِ الواجبةِ، لأنّ السّائسَ له أن يَعرفَ الوسائطَ التي توصلُ إلى الغايةِ. **وإنْ سألتَ**: ماذا يُقصدُ أوّلاً: الغايةُ أم الوسائطُ، **فأجبتُك**: أمّا البشرُ فيطلبون الغايةَ أوّلاً، ثمّ يفتّشون على الوسائطِ ويختارون الأشياءَ التي يعرفون أنّها توصلُ إلى الغاية، وبعدَه يضعون الوسائطَ ثم يحصّلون الغايةَ، وذلك أنّهم لا يدركون بتعقّلٍ واحدٍ الوسائطَ المفيدةَ لتحصيلِ الغاية. وأمّا اللّهُ فيَقصدُ بفعلٍ واحدٍ الوسائطَ أوّلاً ثمّ الغايةَ. وقولُه: **أوّلٌ وثانٍ**، لا يدلُّ على فعلِ العقلِ والارادةِ الالهيّةِ، ولكنْ يدلُّ على رتبةِ الأشياءِ المعقولةِ والمرادةِ منه تعالى، وذلك أنّ اللّهَ يدركُ كافّةَ الأشياءِ فيرتّبُ لأجلِ الغايةِ الوسائطَ التي يَعرفُ أنّها مفيدةٌ لتحصيلِها، لكونِ الذي هو مرتّبٌ لأجلِ غيرِه يريدُه اللّهُ قبل غيرِه. وقولُه: **قبل**، لا يقعُ على إرادةِ اللّهِ، ولكنْ على الأشياءِ المرادة. **وإنْ سألتَ**: هل العنايةُ تقومُ بفعلِ العقلِ أم بفعلِ الارادةِ، **فأجبتُك**: أمّا العنايةُ بالقوّةِ فهي موقوفةٌ على فعلِ العقلِ وحدَه،

[illegible]

ܐܠܦܨܠ ܐܠܬܐܠܬ

[illegible]

لأنّها سَبْقُ معرفةِ الأشياءِ، الذي هو عتيدٌ المرءُ أن يرتِّبَها إلى الغايةِ. وأمّا العنايةُ بالفعلِ فتقومُ بفعلِ العقلِ والارادةِ معًا، لأنّها فعلُ ترتيبِ الأشياءِ إلى الغاية.

الفصلُ الثّاني
هل العنايةُ موجودةٌ في اللّه

نقولُ: إنّ العنايةَ موجودةٌ في اللّهِ. **وبيانه أوّلاً** من الكتابِ الالهيِّ، فقال في المزمورِ المايةِ والثّامن والأربعين: وَضعَ أمرًا ولا يُتجاوزُ، سبِّحوا الرّبَّ من الأرضِ التّنانينُ وجميعُ اللججِ، النّارُ والبردُ، الثّلجُ والجليدُ والرّياحُ العاصفةُ الصّانعةُ كلمتَه؛ وفي الاصحاحِ السّادسِ من سفرِ الحكمةِ: لأنّه خلقَ الصّغيرَ والكبيرَ وكذلك يعتني بالكلِّ؛ وفي الاصحاحِ الثّانيَ عشرَ من سفرِ الحكمة: لأنْ ليس إلهًا سواك فتهتمّ في الكلِّ؛ وفي الاصحاحِ الرّابعَ عشرَ: فأمّا سياستُك أيّها الآبُ تدبّر. **وثانيًا**، إنّ العنايةَ هي ترتيبُ الأشياءِ إلى الغاية. والموجوداتُ مرتّبةٌ لكونِ السُّفليِّ تخدم [يخدمُ] الأعلى، والكلُّ يخدمُ الخالقَ، إذن العنايةُ موجودةٌ في اللّه. واعلمْ أنّ العنايةَ بالقوّةِ هي سببُ تصوّرِ الأشياءِ، الذي هو عتيدٌ اللهُ أن يرتّبَها ويدبّرَها في حينها، وبالالتزامِ: هي أزليّةٌ لكونِ معرفةِ اللّهِ هي أزليّةٌ. وأمّا العنايةُ بالفعلِ فهي فعلُ تكوينِ الأشياءِ فترتيبها فتدبيرِها، وبالالتزامِ: هي زمانيّةٌ لكونِ اللّهِ لم يخلقِ البرايا ولا يدبّرْها إلاّ في الزّمانِ. وقولُه: إنّ العنايةَ هي زمانيّةٌ، لا يدلُّ أنّ فعلَ العنايةِ هو زمانيٌّ من جانبِ اللّه، ولكنْ يدلُّ أنّه زمانيٌّ من جانبِ الأشياءِ المعتناة.

وقال بعضُ الفلاسفةِ المتقدّمين: لن توجدَ العنايةُ الالهيّةُ لكونِ زعموا أنّ كافّةَ الأشياءِ هي صدفيّةٌ، وقد تكلّم على رأيِهم اليفاز التيمنيّ في الاصحاحِ الثّاني والعشرين من سفرِ أيّوب قائلاً: ألم تظنُّ أنّ اللّهَ هو أرفعُ من السّماءِ، وارتفعَ على رئيسِ الكواكبِ، وأنت تقولُ: ماذا يعرفُ اللّهُ، لعلّه في جوفِ الظّلامِ يَدينُ، فإنّ السّحابَ ستره ولم يرى [يرَ] أمورَنا وعلى أقطابِ السّماءِ يَسلكُ. ونفيُ ذلك أنّ العالمَ مرتّبٌ أحسنَ التّرتيبِ. والأشياءُ العادمةُ المعرفةِ تحصّلُ غايتَها بحالةٍ واحدة أبدًا دائمًا، كما يبانُ في النّباتِ والحيوان. هذا يدلُّ أنّه يوجدُ عقلٌ يدبّرُها ويعتني بها، لكونِ مثلما ننتجُ وجودَ الكاتبِ إذا تأمّلنا في كتابٍ، ووجودَ المعماريِّ إذا تبصّرنا في بيتٍ، هكذا يجبُ أن ننتجَ وجودَ العنايةِ الالهيّةِ بالتّفكّرِ في

[illegible]

الأشياءِ الطّبيعيّة.

الفصلُ الثّالثُ
هل اللّهَ يعتني بكافّةِ الأشياءِ

نقولُ: إنّ اللّهَ يعتني بكافّةِ الخلائقِ عمومًا وخصوصًا، نوعًا وفردًا. **وبيانُه أوّلاً** يُؤخذُ من الكتابِ الالهيّ، فقال في الاصحاحِ السّادسِ من الحكمةِ: لأنّه خلقَ الصّغيرَ والكبيرَ، وكذلك يعتني بالكلّ؛ وفي الاصحاحِ الثّالثِ: انّ الحكمةَ الالهيّةَ امتدّت من أقصى إلى أقصى قويًّا، وتدبّرُ الكلَّ مليحًا؛ وفي الاصحاحِ العاشرِ من إنجيلِ مار متّى: عصفورٌ واحدٌ لا يسقطُ على الأرضِ من دونِ إرادةِ أبيكم. وكيف نتخشّعُ إلى اللّهِ ونطلبُ منه الخيراتِ لو ما كان معتنيًا بالفعل، وكيف نتوسّلُ إليه ليرفعَ عنّا الشّرورَ لو ما كان مهتمّ [مهتمًّا] بسائرِ الأشياء. **وثانيًا**، إنّ الموجوداتِ إمّا هي ناطقةٌ وإمّا غيرُ ناطقةٍ. فغيرُ النّاطقةِ تُتدبّرُ من اللّهِ وتَترتّبُ إلى غايتِها كما يترتّبُ السّهمُ من الرّاشقِ، لكونِ اللّهِ هو علّةٌ أولى لجميعِ الأشياء. وأمّا الخلائقُ النّاطقةُ فيعتني بها اللّهُ أيضًا لكونِه يعملُ معها سائرَ الأفعالِ، ويُسعفُها بمعونتِه إلى عملِ الخيرِ، وينهيها [وينهاها] بوصاياه عن ارتكابِ الشّرِّ، ويجازي فضائلَها ويعاقبُ رذائلَها، وذلك أنّ اللّهَ يعرفُ كلَّ شيءٍ نوعًا وفردًا، ويرتّبُ الكلَّ إلى الغايةِ ماديّةً كانت أم روحانيّةً، طبيعيّةً أم فائقةَ الطّبيعةِ. هذا معناه أنّ الأشياءَ المادّيّةَ تترتّبُ منه تعالى إلى غاياتٍ مادّيّةٍ كالنّباتِ والحيوانِ وما أشبهَ. وأمّا الأشياءُ غيرُ الماديّة فتترتّبُ من اللّهِ إلى النّعيمِ السّماويِّ أم إلى الجحيمِ كالقدّيسين والهالكين.

واعلمْ أنّ البعضَ نكروا العنايةَ بالكلّيّةِ، إذ وضعوا أنّ العالمَ صار صدفةً، والبعضَ وَضعَ أنّ الأشياءَ غيرَ الفاسدةِ تقعُ تحتَ العنايةِ واحدةً، أمّا الأشياءُ الفاسدةُ فلا تقعُ تحتَ العنايةِ بالأفرادِ بل بالأنواعِ.

اعتراضٌ أوّلُ قال: إنّ اللّهَ لا يعتني في كافّةِ الأشياء، لما قال الرّسولُ في الاصحاحِ التّاسعِ من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ قورنثية: أتُرى اللّهُ يَعنيه أمرُ الثّيران. **جوابٌ:** إنّ العنايةَ تؤخذُ على وجهَين: **الأوّلُ** عنايةٌ عامّةٌ، وهي أن تترتّبَ الأشياءُ إلى الغاية، وهذه العنايةُ تلاحظُ سائرَ الأشياءِ لكونِ اللّهِ يرتّبُ سائرَ الأشياءِ إلى غاياتها. **والثّاني** عنايةٌ خصوصيّةٌ، وهي أنّ اللّهَ يفرضُ أمرَ ونهي وشور ومنع [أمرًا ونهيًا وشَورًا ومنعًا]، قصدًا لتوصيلِ

[illegible]

البشرِ إلى الخلاصِ الأبديّ. وهذه العنايةُ لا تطلقُ على الثّيرانِ كقولِ الرّسول.

اعتراضٌ ثانٍ: الخليقةُ المستوليةُ على ذاتِها لا تقعُ تحتَ عنايةِ اللّه، لأنَّ العنايةَ هي أن يترتّبَ الشّيءُ إلى الغايةِ. وهذا التّرتيبُ لا يرجعُ إلى اللّهِ، ولكنْ إلى الخليقةِ المستوليةِ على ذاتها، وذلك أنّ المستوليَ على ذاتِه هو الذي يُترك بيدِ رأيِه ومشورتِه، كقولِ ابنِ سيراخ: اللّهُ منذ البدءِ صنعَ الانسانَ وتركَه بيدِ مشورتِه، والذي يُتركُ بيدِ مشورتِه فلا يَترتّبُ من غيرِه. **جواب:** إنّ اللّهَ يعتني بالخليقةِ المستوليةِ على ذاتها، من حيثُ أنّه يفرضُ عليها وصايا وأوامرَ ويحثُّها إلى احتضانِ الخيرِ ورذلِ الشّرِّ، ويحسبُ عليها أفعالَها ذنبًا أو استحقاقًا ويجازيها عذابًا أو ثوابًا.

اعتراضٌ ثالثٌ: العنايةُ لا تلاحظُ الأشياءَ التي تَحدثُ عن ضرورةٍ، كقولِ الفلاسفةِ: إنّ العناية مخصوصةٌ بالممكناتِ، ولكنْ قد تحدثُ أشياءُ كثيرةٌ عن ضرورةٍ كما هو واضحٌ؛ إذن العنايةُ الالهيّةُ لا تلاحظُ سائرَ البرايا. **جوابٌ:** إنّ العنايةَ إمّا هي إلهيّةٌ وإمّا بشريّةٌ. فالعنايةُ البشريّةُ ليس لها أن تلاحظَ الضّروريّاتِ، لكونها تقدّرُ وجودَ الضّروريّاتِ عن عنايةٍ أخرى، كقولنا: إنّ الفلاّحَ لا يعتني في هبوطِ المطرِ، لكونِ هبوطِ المطرِ له علّةٌ مهتمّةٌ فيه. وأمّا العنايةُ الالهيّةُ فيلزمُ أنّها تهتمُّ في كافّةِ الأشياءِ، ضروريّةً كانت أم ممكنةً، لكونِه مُمتَنعٌ أن يتقدّرَ وجودُ عنايةٍ أخرى تهتمُّ فيها، ومثالُه في الصّناعةِ البشريّةِ والالهيّة، فإنّ البشرَ لا يقدرون أن يَصنعوا شيئًا إنْ لم يسبقْ وجودُ المادّةِ. وأمّا الباري فيستطيعُ أن يصنعَ الأشياءَ عن لا شيءٍ.

اعتراضٌ رابعٌ: بقدْرِ ما كان المرءُ حكيمًا بقدْرِ ذلك يَرفعُ الشّرَّ والنّقصانَ عن الشّيءِ الذي هو معتني فيه [معتنٍ به]، والأمرُ ظاهرٌ أن توجدَ في العالمِ شرورٌ عديدة. يُحصّلُ أنّ اللّهَ إمّا لا يقدرُ يمنعُها، وبالالتزامِ: ليس هو قادرٌ [قادرًا] على كلِّ شيءٍ، وإمّا أنّه لا يعتني فيها جميعًا، **جوابٌ:** إنّ العنايةَ إمّا هي جزئيّةٌ كمَن يعتني في شيءٍ واحدٍ فقط، وإمّا هي كلّيّةٌ كمَن يعتني في كلِّ الأشياءِ. فالعنايةُ الجزئيّةُ لها أن ترفعَ الشّرَّ عن الشّيءِ المعتنى، لأنّها لا تلاحظُ إلاّ خيرَ ذلك الشّيء. وأمّا العنايةُ الكلّيّةُ فليس لها أن ترفعَ الشّرَّ عن كافّةِ الأشياءِ المعتناة، لأنّها تلاحظُ خيرَ

[illegible]

الفصل الخامس

[illegible]

الفصل السادس

[illegible]

العالم. وهذا الخيرُ يطلبُ أنّ الخالقَ يسامحُ بحدوثِ شرٍّ بعضِ الأشياءِ قصدًا لحدوثِ خيرِ أشياءَ أخرى، كقولِنا: إنّ فسادَ البزرِ هو توليدُ النّباتِ والحيوان، وظلمَ الملوكِ الظّالمين هو سببُ صبرِ الشّهداءِ المنتصرين.

اعتراضٌ خامسٌ: لو اعتنى اللّهُ في كافّةِ الأشياء لما كان شيئًا صدفيًّا، وهذا محالٌ. **جوابٌ:** إنّ الصدفيَّ هو الذي لا يُقصدُ ولا يُعرفُ من المرء، وذلك على نوعَين: **أحدُهما** صدفيٌّ بالكلّيّة، وهو الذي يحدثُ من دونِ معرفةِ أحدٍ ومن دون قصده، وذلك ممتنعٌ، لأنّه يُمتنعُ أن يحدثَ شيءٌ من دونِ معرفةِ اللّهِ ومن دونِ قصدِه أم مسامحتِه تعالى. **والثّاني** صدفيٌّ من جانبٍ، وهو الذي يحدثُ من دونِ معرفةِ واحدٍ وإنْ كان معروفًا من الآخرِ، كقولِنا: إنّ جريَ عبدَين هو صدفيٌّ بالنّسبةِ إليهما، مع أنّه غيرُ صدفيٍّ بالنّسبةِ إلى مولاهما الذي أرسلهما بعلمٍ إلى مكانٍ واحدٍ إذ أحدُهما لا يشعرُ بالآخر. وبهذا المعنى تُقال بعضُ الأشياءِ صدفيّةً إلى الخلائقِ، مع أنّه ممتنعٌ أن تكونَ صدفيّةً بالقياسِ إلى الخالق.

الفصلُ الرّابعُ
في العملِ الالهيِّ مع الخلائقِ

قد أثبتْنا في المقالةِ التّاسعةَ عشرةَ من الطّبيعيّاتِ أنّ اللّهَ يعملُ مع الخلائقِ كافّةَ الأفعالِ نوعًا وفردًا. هذا معناه أنْ يُمتنعَ أنّ الخليقةَ تفعلُ شيئًا إنْ لم يُسعفْها اللّهُ ويعملْ معها، لكونِ البرايا هي خاضعةٌ للباري غايةَ الخضوعِ. ومن أعظمِ الخضوعِ أنّها لا تقدرُ تفعلُ شيئًا من دونِ الاسعافِ الالهيّ. وأمّا القولُ عن العلّةِ الضّروريّةِ والاراديّةِ، فقد مرَّ في فصولِ المقالةِ المذكورةِ ولا نعيدُه هنا هربًا من الاطالة.

الفصلُ الخامسُ
في تعيينِ الأفراد

إنّ الأفعالَ والمعلولاتِ الطّبيعيّةَ هي مفردةٌ معيّنةٌ، كقولِنا: إنّ النّارَ إذا أحرقتْ حطبًا تبرزُ نارًا معيّنةً، والانسانُ إذا كتب حرفًا يكتبُ حرفًا معيّنًا. يُحصّلُ أنّه لا بدَّ من وجودِ علّةٍ تعيّنُ هذه الأفرادَ. وقد مرَّ في المقالةِ العشرينِ من الطّبيعيّاتِ: إنّ اللّهَ يعيّنُ الأفرادَ، إمّا بالنّسبةِ إلى العللِ الضّروريّةِ فتعيينًا وجوديًّا، وإمّا بالنّسبةِ إلى العللِ الاراديّةِ فتعيينًا سلبيًّا. ومعنى ذلك، اطلبْه في المقالةِ المقدّمِ ذكرُها.

ܡܐܡܪܐ ܬܠܝܬܝܐ
ܘܐܚܪܝܐ

[illegible]

المقالةُ الثّالثةُ والعشرون
في نعمةِ اللّه

الفصلُ الأوّلُ
في ماهيّةِ النّعمةِ وأقسامِها

النّعمةُ هي ما يُعطى مجّانًا كقولِ مار أوغوسطينوس في العظةِ الحاديةِ والسّتين: فإنّ النّعمةَ هي التي تُعطى مجّانًا. والعطيّةُ المجّانيّةُ تقوم بشيئَين: **أحدُهما** أن لا تُعطى من بابِ الالتزامِ والدّين، خرجَ به أن تكونَ نعمةُ العطايا الممنوحةِ ثوابًا للاستحقاقِ أم أجرًا للتّعبِ، كقولِ الرّسولِ في الاصحاحِ الرّابعِ من الرّسالةِ إلى أهلِ رومية: أمّا الذي يعملُ لا يُحسبُ له أجرٌ كمَن أُنعمَ عليه، بل كمَن ذلك واجبٌ له؛ وفي الاصحاحِ الحاديَ عشرَ: فإنْ كان من النّعمةِ فليس من الأعمالِ، وإلاّ فليستِ النّعمةُ نعمةً. **والثّاني** أنْ لا تُعطى قصدًا لربحِ شيءٍ، لكونِ مَن يعطي شيئًا طلبًا لربحِ شيءٍ آخرَ فلا يُنعَمُ عليه، ولكنْ يبيعُ أم يقاوض [يقايضُ]. ولهذا، تُحَدُّ النّعمةُ أنّها عطيّةٌ مجانيّةٌ ممنوحةٌ للمرءِ قصدًا لخيرِه ومنفعتِه من دونِ ربحِ المانحِ. وقد تُدعى نعمةَ المحبّةِ التي بها نحبُّ أحدًا بما أنّ المحبّةَ هي علّةُ الموهبةِ المجّانيّةِ، ولهذا يُقالُ: المرءُ المحبوبُ من أحدٍ إنّه وَجدَ نعمةً في عينيه، وذلك أنّ المحبّةَ نفسَها هي نعمةٌ، كما جاء في الاصحاحِ الثّالثِ من إنجيل يوحنّا: فإنّه هكذا أَحبَّ اللّهُ العالمَ حتّى بذلَ ابنَه الوحيدَ لكي لا يهلكَ كلُّ من يؤمنُ به، بل يكونُ له حياةُ الأبد. ويُدعى نعمةً أيضًا الحسنُ الجسدانيُّ الدّاخلُ والخارجُ بما أنّه يجتذبُ المحبّةَ، كقولِه في المزمورِ الرابعِ والأربعين: بهيًّا في الحسنِ أكثرَ من بني البشرِ، فيضتِ النّعمةُ في شفتيك. وقد تُدعى نعمةً مجازاةُ النّعمةِ، كما قال داودُ الملكُ في الاصحاحِ الثّاني من سفرِ الملوكِ الثّاني: وأنا أجعلُ معكم نعمةً وخيرًا من أجل أنّكم صنعتم هذا الفعلَ. يُحصّلُ أنّ الخلائقَ يُمتنعُ أن تصنعَ نعمةً مع اللّهِ، لكونِها مهما فعلتْ من الخيرِ قد اقتبلته من اللّهِ، وهي ملزومةٌ إلى افتعالِه، وتَقبلُ منه تعالى مجازاتَه.

والنّعمةُ الالهيّةُ هي موهبةٌ مجّانيّةٌ ممنوحةٌ من اللّهِ للخلائقِ، وهي قسمان: **الأوّلُ:** نعمةٌ غيرُ مخلوقةٍ، وهي موهبةٌ إلهيّةٌ غيرُ مخلوقة، كقولِنا: إنّ الرّوحَ القدسَ يُعْطي مجّانًا للقدّيسين، كقولِه في الاصحاحِ الخامسِ من رسالةِ رومية: لأنّه محبّةُ اللّه أُفيضت على قلوبِنا بالرّوح القدس الذي أُعطينا. والثّالوثُ الأقدسُ هو عطيّةٌ مجّانيّةٌ غيرُ مخلوقةٍ ممنوحةٌ للأبرارِ،

[illegible]

[illegible]

كقولِه في الاصحاحِ الرّابعَ عشرَ من إنجيلِ يوحنّا: مَن يحبُّني يحفظُ كلمتي، وأبي يحبُّه، وإليه نأتي، وعنده نصنعُ منزلاً. والابنُ هو نعمةٌ غيرُ مخلوقةٍ ممنوحةٌ لناسوتِ المسيح بالاتّحاد الجوهريّ غيرِ المنفكّ، كقولِه في المزمورِ الرّابع والأربعين: لذلك، مسحَك اللّهُ إلهُك بدُهنِ الفرحِ أفضلَ من أصحابِك. **والثّاني** نعمةٌ مخلوقةٌ، وهي موهبةٌ مجّانيّةٌ ممتازةٌ عن اللّهِ كالوسمِ والدّعوةِ والتّبرئةِ والتّمجيدِ، كما جاء في الاصحاحِ الثّامنِ من رسالةِ رومية: والذين سَبَقَ فوسم إيّاهم فهم دعا [دعاهم]، والذين دعاهم فأولئك برّرهم، والذين برّرهم فأولئك مجّدهم.

والنّعمةُ المخلوقةُ قسمان: **أحدُهما** نعمةٌ طبيعيّة، وهي ما تختصُّ بالوجودِ والحفظِ، كقولنا: إنّها نعمةٌ من اللّه أنّا موجودين وعائشين ودراكين المعقول ومستوليين [موجودون وعائشون ودراكون المعقول ومستولون] على ذاتِنا وما أشبهَ من خيراتِ الجسدِ والنّفس. **والثّاني** نعمةٌ روحانيّةٌ فائقةُ الطّبيعةِ، وهي موهبةٌ ممنوحةٌ للخلائقِ من دونِ استحقاقِها بالنّسبةِ إلى الأفعالِ المُرضيةِ للّه المنسوبةِ إلى ربحِ النّعيمِ السّماويّ كالمعونةِ الالهيّةِ التي يساعدُنا بها إلى رياضةِ الايمانِ والرّجاءِ والمحبّةِ وسائرِ الأعمالِ الصّالحةِ، وتُدعى فائقةَ الطّبيعةِ لكونِ الانسانِ ليس له من طبعِه أن يفعلَ فعلاً يوصلُه إلى ربحِ السّعادةِ السّماويّةِ، ولكنْ ذلك إنعامًا من اللّهِ.

والنّعمةُ الفائقةُ الطّبيعةِ قسمان: **الأوّلُ** نعمةٌ ممنوحةٌ لأجلِ خيرِ الغيرِ كالحكمةِ والنّبوءةِ وافتعالِ المعجزاتِ وما أشبهَ، كقولِ الرّسولِ في الاصحاحِ الثّانيَ عشرَ من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ قورنثية: أما كلُّ واحدٍ يُعطى إظهارَ الرّوحِ للمنفعة: فواحدٌ يُعطى بالرّوحِ كلامَ حكمةٍ، وآخرُ كلامَ علمٍ بالرّوحِ الواحدِ أيضًا، وآخرُ يُعطى الايمانَ بالرّوحِ الواحدِ، وآخرُ يُعطى مواهبَ الشّفاءِ بالرّوحِ الواحد، وآخرُ صُنْعَ قوّاتٍ، وآخرُ النّبوّةَ، ولآخرَ تمييزُ الأرواحِ، ولآخرَ أصنافُ الألسنِ، ولآخرَ ترجمةُ اللغاتِ؛ فأمّا جميعُ هذه إنّما [فإنّما] يؤتيها الرّوحُ الواحدُ هو هو بعينه، ويقسمُها لكلِّ أحدٍ كما يشاءُ. وهذه النّعمةُ تُقال إنّها ممنوحةٌ لأجلِ خيرِ الغيرِ، لكونِ اللّهِ يعطيها للمرءِ قصدًا لاجتذابِ غيره إلى الايمانِ القويمِ وإلى محبّةِ اللّهِ كما منحها للرّسلِ الأطهارِ ولكلمن [ولكلِّ مَن] يقتدي بآثارِهم، وهي تسعة [تسعُ] مواهبَ: **الأولى** كلامُ حكمةٍ، وهي أن تُنتَجَ من مبادئِ الايمانِ أقسامٌ إلهيّةٌ؛ **والثّانية** كلامُ علمٍ، وهي أن تُنتَجَ من مبادئِ الايمانِ أقسامٌ ونتائجُ طبيعيّةٌ؛ **والثّالثةُ** إيمانٌ، وهي تفسيرُ الايمانِ وإثباتُه؛ **والرّابعةُ**

[illegible]

موهبةُ الشّفاءِ، وهي افتعالُ عجائبَ بالنّسبةِ إلى شفاءِ النّاسِ، **والخامسةُ** صنعُ قوّاتٍ، وهو [وهي] افتعالُ معجزاتٍ غيرِ منسوبةٍ إلى شفاءِ الأجسامِ كالآياتِ التي قد صنعها موسى النبيُّ؛ **والسّادسةُ** النبوّةُ، وهي معرفةُ المستقبلِ والماضي الخفيِّ؛ **والسّابعةُ** تمييزُ الأرواحِ، وهي معرفةُ الأسرارِ والخفيّاتِ وغوامضِ القلوبِ؛ **والثّامنةُ** أصنافُ الألسنِ، وهي التكلّمُ بألسنٍ مختلفةٍ؛ **والتّاسعةُ** ترجمةُ اللغاتِ، وهي معرفةُ تهذيبِ الغيرِ وتعليمِهم فيما يختصُّ بالايمانِ والأدبِ. **والقسمُ الثّاني** نعمةٌ ممنوحةٌ لأجلِ خيرِ المرءِ الذي يقبلُها، كالحثِّ إلى عملِ الخيرِ والابتعادِ عن الشّرِّ، وهي قسمان:

القسمُ الأوّلُ نعمةُ الاسعافِ، وهي المعونةُ الالهيّةُ الممنوحةُ قصدًا لمساعدةِ الانسانِ إلى عملِ الخيرِ واجتنابِ الشّرِّ، لأنّ الانسانَ لا يستطيعُ أن يفعلَ خيرًا بقوّتِه وحدَها كما سيأتي. وهذه النّعمةُ هي أربعةُ أقسامٍ: **الأوّلُ** معونةٌ كافيةٌ ومعونةٌ فاعلةٌ: فالمعونةُ الكافيةُ هي ما تساعدُ من طرفِها إلى وضعِ الفعلِ الصّالحِ وإنْ لم يوضعْ ذلك لأجلِ سوءِ الانسانِ، كقولِنا: إنّ اللّهَ قد أعطى يوداس [يوضاسَ] اللعينَ معونةً كافيةً إلى أنّه يستمرُّ في محبّةِ اللّهِ لو أراد يعملُ مع نعمةِ اللّهِ وإنْ لم يستمرَّ في ذلك لأجلِ سوئه. والمعونةُ الفاعلةُ هي ما تساعدُ إلى وضعِ العملِ الصّالحِ الذي يوضعُ بالفعلِ، كقولِنا: إنّ اللّهَ أعطى مار بطرس، هامةِ الرّسلِ، معونةً فاعلةً إلى أنّه يتوبُ على كفرِه، لأنّه تَندّمَ على ذلك مع مساعدةِ اللّهِ بالفعلِ. **والثّاني** معونةٌ داخلةٌ ومعونةٌ خارجةٌ: فالمعونةُ الدّاخلةُ هي الالهامُ الالهيُّ الذي يحرّكُ به ضميرَنا ويجتذبُنا إلى احتضانِ الفضائلِ ورذلِ الرّذائلِ، ويرينا طريقةَ الخلاصِ، ويذكّرُنا في خطايانا لنتندّمَ عليها وما أشبهَ من الأنواعِ الخفيّةِ التي يستعملُها اللّهُ طلبًا لخلاصِنا، كقولِه في الاصحاحِ الثّالثِ من رؤيا مار يوحنّا الانجيليِّ: هوذا أنا قائمٌ على البابِ، وأدقُّ إنْ كان أحدٌ يسمعُ صوتي ويفتحُ البابَ لي أنا أدخلُ إليه. والمعونةُ الخارجةُ هي الموهبةُ الالهيّةُ التي تحرّكُ الانسانَ من خارجٍ إلى تكميلِ الوصايا الالهيّةِ كالوعظِ وقراءةِ الكتبِ الرّوحانيّةِ وسيرةِ النّاسِ الحميدةِ والأسبابِ التي تجذبُ إلى عملِ الخيرِ وتُبعدُ عن عملِ الشّرِّ، كقولِنا: إنّ المرءَ مؤمنٌ ابنُ مؤمنين ومربّىً أحسنَ

[illegible]

التّربيةِ على يد أناسٍ معلّمين أتقياءَ، في مقامٍ مناسبٍ لخلاصِ النّفسِ كالرّهبنةِ والكهنوتِ وما أشبهَ. **والثّالثُ** معونةٌ باقيةٌ ومعونةٌ فعليّةٌ: فالمعونةُ الباقيةُ هي ما تدومُ مدّةً طويلةً كالمقامِ المناسبِ للخلاص ودوامِ التّربيةِ الحسنة. والمعونةُ الفعليّةُ هي ما تقومُ بفعلٍ واحدٍ كعظةٍ واحدةٍ وإلهامٍ واحدٍ وقراءةِ كتابٍ روحانيٍّ مرّةً واحدةً. **والرّابعُ** معونةٌ متقدّمةٌ وتابعةٌ وتاليةٌ: فالمعونةُ المتقدّمةُ هي ما تتقدّمُ على الفعلِ الصّالحِ وتحرّكُ الانسانَ إلى وضعهِ. والمعونةُ التّابعةُ هي ما تفعلُ مع الانسانِ العملَ الصّالحَ. والمعونةُ التّاليةُ هي ما تتلو العملَ الصّالحَ وتحرّكُ الانسانِ إلى الدّوامِ فيه، كقولِه في المزمورِ الثّامنِ والخمسين: رحمتُه تَسبقُني؛ وفي المزمورِ الثّاني والعشرين: رحمتُك تتبعُني. والمعونةُ المتقدّمةُ قد تُدعى محرّكةً، لأنّها تحرّكُ الانسانَ إلى أنّه يريدُ يفعلُ الخيرَ. وتُدعى منبّهةً، لأنّها تنبّهُ المغافلين وتذكّرُهم في رياضةِ الفضائلِ. والمعونةُ التّابعةُ تُدعى مساعدةً، لأنّها تساعدُ المرءَ إلى وضعِ الخيرِ وتفعلُ معه الفضائلَ، كقولِ الرّسولِ في الاصحاحِ الثّاني من رسالتِه إلى أهل فيلبسيوس: فإنّ اللّهَ هو الذي يعملُ فيكم أن تريدوا وأن تكمّلوا. وقال مار أوغوسطينوس تفسيرًا لذلك في الفصلِ السّابعَ عشرَ من كتابِ النّعمةِ واستيلاءِ الاختيارِ: فهو يبتدي ويعملُ أن نريدَ، وهو يكمّلُ ويفعلُ معنا إذا أردنا. وفي أثنائه، هو يفعلُ فينا من دونِنا أن نريدَ، وإذا أردنا وفعلنا فهو يعملُ معنا.

والقسمُ الثّاني نعمةُ التّقديسِ، وهي النّعمةُ الالهيّةُ الممنوحةُ قصدًا لتقديسِ الانسانِ وتبرئته، كالنّعمةِ المقدّسةِ التي يصيرُ بها الانسانُ صديقًا للباري وابنِه بالذّخيرةِ، ووارثَ الملكوتِ السّماويّ ومثلِ الفضائلِ الالهيّةِ والأدبيّةِ المغروسةِ من اللّهِ في النّفسِ أنعامًا. ونعمةُ التّقديسِ صنفان: **الأوّلُ** ما تصيّرُ المرءَ بارًّا بالفعلِ، وتُدعى نعمةَ التّبرئةِ، أي ما تبرّرُ الانسانَ وتجعلُه ابنًا للّه ومحبوبًا منه تعالى ووارثَ ملكوتِه، وهذه هي أفضلُ النّعمِ الالهيّة، وبالنّسبةِ إليها تُعطى منه تعالى للبشرِ سائرُ المواهبِ. **والثّاني** ما تعدُّ المرءَ وتساعدُه إلى أنّه يكونُ بارًّا بالفعلِ

[illegible]

أم يزيدُ أفعالَ البرارة، وتُدعى معونةً إلهيّة، وليس لها أن تقدّسَ المرءَ لامكانِ اتّفاقِها مع الخطيئةِ، ولكنْ لها أن تحرّكَه إلى ربحِ نعمةِ التّبرئةِ أم إلى ازتيادها [ازديادِها].

الفصلُ الثّاني
في معونةِ اللّه؛ وأوّلاً في نفيِ مذهبِ شيعةِ بيلاجيوس المبدع

قال بيلاجيوس المبدعُ: إنّ الانسانَ يَستطيعُ أن يحفظَ كلَّ الوصايا الالهيّةِ، ويستحقُّ الملكوتَ السّماويّ، ويفعلُ الفضائلَ الالهيّةَ والأدبيّةَ بقوّتِه الطّبيعيّةِ، أي بقوّةِ استيلاءِ الاختيارِ وحدَه من دونِ المعونةِ، أي النّعمةِ الالهيّة. وإذا أخطأ فيقدرُ أن يتوبَ من دونِ إسعافِ اللّه. وإذا تاب فيستحقُّ المغفرةَ أجرًا واستحقاقًا، وليس مرحمةً من اللّه. وزَعَمَ أنّ النّعمةَ الالهيّةَ ليست موجودةً، وذلك أنّه اعتمدَ على هذا القياسِ: لو كانتِ النّعمةُ موجودةً لما كان استيلاءُ الاختيارِ موجودًا، ولكنّ استيلاءَ الاختيارِ موجودٌ، إذن نعمةُ اللّهِ ليست موجودةً. وإذ بكّتوه [بكّته] العلماءُ لأجلِ قولِه: إنّ الانسانَ لا احتياجَ له على النّعمةِ، أي المعونةِ الالهيّةِ بالنّسبةِ إلى حفظِ الوصايا الرّبّانيةِ وإلى عملِ الخيرِ، فأجابهم: إنّ النّعمةَ لازمةٌ إلى حفظِ الوصايا الثّقيلةِ، وليس إلى الخفيفةِ، وقال: إنّ نعمةَ اللّهِ لا تساعدُ البشرَ إلى أنّهم يعملون الخيرَ، ولكنْ تساعدُهم إلى أنّهم يعملونه بأسهلِ نوعٍ. وإذ نتجوا أنّ النّعمةَ هي ضروريّةٌ، أقلُّه إلى تسهيلِ الأعمالِ الصّالحة، فأجاب: إنّها نعمةٌ خارجةٌ، وليس داخلةً، وقال: إنّ النّعمةَ تقومُ بالوعظِ والقراءةِ وما أشبهَ من الأشياءِ الخارجةِ، ولا تقومُ في الوحيِ الالهيِّ الباطنِ ولا في تحريكِ الارادةِ والعقلِ وتنبيهِهما إلى احتضانِ الخيرِ واجتنابِ الشّرّ. وزاد على ذلك أنّ آدمَ لكان مات موتًا طبيعيًّا ولو لم يخطئ، وأنّ الموتَ ليس هو عقابَ الخطأ، ولكنّه ملازمٌ لتركيبِ البشر. وقال: إنّ خطيئةَ آدمَ لا تتناسلُ في البشرِ، ولذلك لا يولدُ أحدٌ في حال الخطأ الأصليّ. وإذا مات طفلاً قبلَ المعموديّةِ، زَعَمَ أنّه يحصّلُ سعادةً أبديّةً خارج [خارجًا] من الملكوتِ السّماويّ. وذَهَبَ أنّ المعموديّةَ لا تنفعُ الأطفالَ إلاّ ليحصّلوا المُلكَ السّماويَّ،

[illegible]

وقال إنّ النّعمةَ الخارجةَ التي يعطيها اللّهُ للبشر إنّما يعطيهم إيّاها لأجلِ استحقاقِهم، وليس إنعامًا منه.

فنقولُ أوّلاً: إنّ النّعمةَ الالهيّةَ هي ضروريّةٌ إلى سائرِ الأفعالِ الصّالحةِ عمومًا وخصوصًا. هذا معناه أنّ الانسانَ لا يقدرُ منه وله أن يفعلَ شيئًا صالحًا، بل يحتاجُ إلى المعونةِ الالهيّةِ قطعًا. وبيانُه **أوّلاً** كما جاء في الاصحاحِ الخامسَ عشرَ من إنجيل يوحنّا: بغيري، أي بغيرِ معونتي، لستم تقدرون أن تعملوا شيء[شيئًا]، وما قال: لستم تقدرون أن تعملوا بأسهلِ نوعٍ، ولكنْ قال مطلقًا: لستم تقدرون أن تعملوا شيئًا. "وقال مار افرام السّريانيّ: أمّا أنا فقد تحقّقتُ أنّ أعمالَ النّاسِ لا تتمُّ إلاّ بتدبيرِ اللّهِ: فمن الفلاّحِ تمييزُ الحنطةِ من الشّوكِ، ومن اللّه الانماءُ. وكما أنّ الأرضَ، وإنْ كانت تُخرجُ الثّمارَ، لكنْ إنْ أمطرتْ من العلوِّ، كذلك النّاسُ، وإنْ فعلتِ الحسناتِ، فلا تتمُّ إلاّ باللّه. النّورُ محتاجٌ إلى الشّمسِ، والشّمسُ إلى السّماءِ، والكلُّ محتاجٌ إلى اللّهِ ليثبّتَه"[٨]. **وثانيًا**، إنّ الأفعالَ الصّالحةَ التي توصلُ إلى الملكوتِ السّماويِّ هي أفعالٌ فائقةُ الطّبيعةِ، والانسانُ وحدَه لا يقدرُ أن يفعلَ أفعالاً فائقةَ الطّبيعةِ كما هو واضحٌ، وذلك أنّ نسبةَ الأفعالِ المذكورةِ إلى قوّةِ الانسانِ كنسبةِ الارتفاعِ إلى السّماءِ إلى مَن ليس له أجنحةٌ، وكنسبةِ الارتقاءِ إلى فوقُ إلى الماءِ، وكنسبةِ الجري إلى المُقعدِ. فمثلما لا يقدرُ المُقعدُ أن يجريَ بقوّته، ولا يستطيعُ الماءُ أن يعلوا [يعلوَ] منه وله، ولا المرءُ يقدرُ أن يطيرَ إلى السّماءِ بلا أجنحةٍ، هكذا لا يمكنُ أنّ الانسان يصنعُ أعمالاً صالحةً تودّيه إلى النّعيمِ السّماويِّ من دونِ المعونةِ الالهيّة. واعلمْ أنّ المعونةَ الالهيّةَ تمتازُ عن العملِ الالهيِّ مع الخلائقِ وعن تعيينِ الأفرادِ، لكونِ تعيينِ الأفرادِ بالنّسبةِ إلى الأعمالِ الاراديّة هو أنّ اللّهَ لا يريدُ أن يعملَ مع الانسانِ سوى هذا الفعلِ المعيّنِ لو أراد الانسانُ عملَه. والعملُ الالهيُّ مع الانسانِ هو أنّ فعلَ الانسانِ يصدرُ عن اللّهِ وعن الانسانِ معًا: أمّا عن الانسانِ كأنّه الفاعلُ المريدُ، وأمّا عن اللّهِ كأنّه الفاعلُ الأوّلُ التّابعُ لإرادةِ البشر. وأمّا المعونةُ الالهيّةُ فهي أنّ اللّهَ يسبقُ فيحرّكُ إرادةَ البشرِ وعقلَهم إلى عملِ الخيرِ، ويحثُّهم إلى احتضانِ الفضائلِ باطنًا وخارجًا، ويساعدُهم إلى أنّهم يريدون عملَ الخيرِ، وإذا أرادوا أن يعملوه مع معونته فيعينهم إلى أن يكمّلونه [يكمّلوه]. وإذا كمّلوه بمساعدته، فيسعفُهم أن يدوموا فيه ويعيدوه إلى أنّهم يصلون إلى تحصيل الملكوتِ السّماويِّ.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ اللّهَ قد أمرَ الانسانَ ليصنعَ أعمالاً

٨- هذا المقطع هو إضافة مكتوبة عموديًا في الهامش الأيمن من الصّفحة.

[illegible]

صالحةً توديه إلى الحياةِ الأبديّة. يُحصّلُ أنّ الانسانَ يستطيعُ أن يصنعَ الأعمالَ الصّالحةَ، لكونِ اللّهِ لا يأمرُ بافتعالِ أشياءَ ممتنعةٍ. **جوابٌ** بتمييزِ التّالي: إنّ الانسانَ يَقدرُ يصنعُ الأعمالَ الصّالحةَ، ولكنْ ليس بقوّتِه وحدَها، بل مع معونةِ اللّه. هذا معناه أنّ اللّه، إذا وصّا [أوصى] الانسانَ بعملِ الأفعالِ الصّالحةِ فيعطيه معونتَه ويساعدُه إلى أن يفعلَها، وإذا ما فعلَها فيرجعُ ذلك إلى سوئه من حيثُ أنّه مع معونةِ اللّهِ لم يفعلْ ما كان قادرًا أن يصنعَه مع المعونةِ نفسِها.

اعتراضٌ ثانٍ قال: إنّ النّعمةَ الخارجةَ هي كافيةٌ، لكونِ المرءِ يقدرُ على وضعِ الأعمالِ الصّالحةِ إذا سمعَ الوعظَ أم تفسيرَ وصايا اللّه، أم إذا قرأ كتابًا روحانيًّا وما أشبهَ. **جوابٌ:** لا تكفي المعونةُ الخارجةُ إلى وضعِ الأعمالِ الصّالحةِ، بل تُطلبُ المعونةُ الدّاخلةُ أيضًا. وبيانُه أنّ المعونةَ الخارجةَ ليس لها أن تساعدَ الانسانَ إلى رياضةِ الأعمالِ الصّالحةِ من دونِ وسيطٍ، ولكنْ إنّما تبيّنُ له طريقةَ الخلاصِ وتحثُّه إلى الهروبِ من الشّرِّ والقبولِ إلى الخيرِ، وهذا لا يكفي إلى وضعِ الأفعالِ الصّالحةِ، بل يلزمُ أيضًا أنّ اللّهَ يُسعفُ المرءَ داخلاً ويعطيه قوّةً كاملةً إلى حفظِ وصاياه. ومثلما لا يكفي إلى أنّ المرءَ يطيرُ إلى السّماءِ أنّ اللّهَ يبيّنُ له طريقةَ الطّيرانِ ويحثُّه إلى ذلك بوعدِ الثّوابِ، بل يطلبُ أن يعطيَه أجنحةً وقوّةً إلى الطّيرانِ، هكذا لا يكفي إلى فعلِ الفضائلِ أنّ اللّهَ يعلّمُ الانسانَ طريقةَ الخلاصِ ويحرّكُه إلى ذلك بوعدِ النّعيمِ السّماويِّ، بل يَلزمُ أن يساعدَه ويعطيَه القوّةَ المطلوبةَ إلى ذلك. وقد تبيّن أنّ الانسانَ ليس له قوّةٌ إلى افتعالِ الفضائلِ منه وله من دونِ معونةِ اللّه مثلما أنّ الماءَ ليس له قوّةٌ إلى أن يعلوا [يعلوَ] من ذاتِه. واعلمْ أنّا لا نتكلّمُ هنا عن الأفعالِ الطّبيعيّةِ ولا عن النّعمةِ الطبيعيّة، بل عن الأفعالِ الصّالحةِ الفائقةِ الطّبيعةِ، وبالالتزامِ: عن النّعمةِ الفائقةِ الطّبيعة.

ونقولُ **ثانيًا:** يُمتنعُ أنّ الانسانَ يستحقُّ منحَ المعونةِ الالهيّةِ من قوّتِه الطبيعيّةِ، لكونِ المعونةِ الالهيّةِ هي نعمةٌ عظيمةٌ، ومن شأنِ النّعمةِ أن تُعطى مجّانًا، وليس لأجلِ استحقاقٍ،

[illegible]

[illegible]

كقولِ الرّسولِ في الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من رسالةِ رومية: فإنْ كان من النّعمةِ فليس من الأعمالِ، وإلاّ فليستِ النّعمةُ نعمةً. وقال مار أوغوسطينوس في الرّسالةِ السّادسةِ والماية: إنّ الأعمالَ من النّعمةِ، وليست النّعمةُ من الأعمالِ. يُحصِّلُ أنّ اللّهَ يمنحُ معونتَه لمَن اشاء [شاء] وأراد. وأمّا المعونةُ الكافيةُ فلا يُنكرُها لأحدٍ، وأمّا المعونةُ الفاعلةُ فيمنحُها لمَن أحبَّ، وإنِ **اعترضَ** بيلاجيوس وقال: إنّ اللّهَ لا يأخذُ بالوجه. وإذا أعطى نعمتَه لهذا من دونِ الآخرِ لأخذَ بالوجه، **فأجبته** بمنعِ التّالي، لكونِ النّعمةِ هي موهبةً مجانيّةً، ممنوحةً من دونِ استيهال [استئهال]، والذي يُعطى مجّانًا فيمكنُ أن يُمنحَ لمَن أراد المانحُ من دونِ الأخذِ بالوجه. ولا شكَّ أنّ التّكوينَ هو من الأنعامِ الالهيّةِ، مع أنّ اللّهَ يخلقُ هذا من دونِ ذاك بغيرِ الأخذِ بالوجهِ. وتوفّي الأطفالِ بعد قبولِ سرِّ المعموديّةِ هو من أعظمِ المواهبِ مع أنّ اللّه لا يمنحُ هذه النّعمةَ للأطفالِ الذين يموتون قبل ذلك. واتّحادُ الكلمةِ مع ناسوتِ السّيّدِ المسيحِ هو من أشرفِ النّعمِ الالهيّةِ، مع أنّ هذه الموهبةَ لم يحصّلْها أحدٌ من الناس سوى السّيّدِ المخلّص.

ونقولُ **ثالثًا:** يقدرُ الانسانُ أن يستحقَّ منحَ المعونةِ الالهيّةِ بقوّةِ معونةٍ أخرى إلهيّةٍ، لكونِ مثلما يَستحقُّ الانسانُ منحَ النّعيمِ السّماويِّ على تقديرِ حصولِه نعمةَ التّبرئةِ والتّقديسِ، هكذا يستطيعُ أن يستحقَّ حفظَ المعونةِ أم منحَ معونةٍ أخرى على تقديرِ معونةِ اللّه. هذا معناه أنّ المرءَ مع المعونةِ الالهيّةِ يقدرُ أن يستأهلَ حفظَها أم منحَ غيرِها، كقولِنا: إذا حفظَ الانسانُ مع معونةِ اللّهِ كافّةَ الوصايا وفعلَ سائرَ أفعالِ الفضائلِ منذ صبائه إلى شيخوخته، فمع تلك المعونةِ نفسِها يستأهلُ أنّ اللّه يحفظُها له أم يمنحُه غيرَها ليحظى بآخرةٍ صالحة. ونَزيدُ ذلك شرحًا فنقولُ: إنّ الاستحقاقَ على نوعَين: **الأوّلُ** استحقاقٌ من بابِ الوجوبِ والعدلِ، وهو إذا كان المرءُ ملتزمًا أن يكافيَه، كقولِنا: إذا تُوفّينا في حالِ النّعمةِ فاللّهُ ملتزمٌ أن يعطيَنا النّعيمَ السّماويَّ لأنّه قد أوعدنا بذلك؛ **والثّاني** استحقاقٌ من بابِ اللياقةِ والرّحمة، وهو إذا ما كان المرءُ ملتزمًا أن يكافيَه مطلقًا مع أنّه معتادٌ أن يكافيَه

مرحمةً منه. وبهذا المعنى يمكنُ أنّ المرءَ يستحقُّ مع معونةِ اللّه حفظَها أو منحَ معونةٍ أخرى، لكونِ اللّهِ معتادٌ أن يساعدَ بنوعٍ مختصٍّ مَن عملَ الفضائلَ مع معونتِه، وإنْ كان غيرَ ملتزمٍ إلى ذلك من بابِ العدل.

ونقولُ **رابعًا:** إنّ آدمَ لو لم يخطئ لما مات. هذا معناه أنّ الموتَ دخلَ للعالم عقابًا لخطأ آدمَ، وبيانُه كما جاء في الاصحاحِ الثّاني من سفرِ التّكوين: فأمّا من شجرةِ معرفةِ الخيرِ والشرّ لا تأكلْ منها، لأنّك في أيِّ يومٍ تأكلُ موتًا تمُت [تموتُ]. وإنْ **قال** بيلاجيوس: إنّ اللّهَ تكلّم عن الموتِ الرّوحانيِّ لا عن الموتِ الجسدانيّ، **فأجبتُه** بنفيِ ذلك: إنّ اللّهَ تكلّم عن الموتِ الذي أخضعَ آدمَ إليه بعد المعصيةِ بقولِه: إنّك ترابٌ وإلى التّرابِ تعود. ولكنّ هذا القولَ يدلُّ على موتِ الجسد. إذن اللّهُ دلَّ على موتِ الجسدِ بقولِه: في أيِّ يومٍ تأكلُ منها، موتًا تمُت [تموتُ]. وقال في الاصحاحِ الثّامنِ من رسالةِ رومية: فالجسدُ ميّتٌ من أجلِ الخطيئةِ؛ وفي الاصحاحِ الثّاني من سفرِ الحكمة: لأنّ اللّهَ خلقَ الانسانَ في عدمِ البلاءِ، وصنعَه على مثالِ صورتِه، وبحسدِ المحالِ دخل الموتُ إلى العالم.

ونقولُ **خامسًا**: إنّ خطأَ آدمَ قد تناسلَ في كافّةِ البشرِ، ما عدا السّيّدَ المسيحَ والعذراءَ مريمَ والدتَه. هذا معناه أنّ خطأَ آدمَ ما أتعسَ آدمَ وحدَه، ولكنْ أفسدَ كافّةَ البشرِ معه. وبيانُه في الاصحاحِ الخامسِ والعشرين من حكمةِ ابن سيراخ: من الامرأةِ ابتدتِ الخطيئةُ، ولأجلِها نموتُ نحن أجمعين؛ وفي الاصحاحِ الخامسِ من رسالةِ رومية: كما أنّ بإنسانٍ واحدٍ دخلتِ الخطيئةُ إلى العالمِ هذا ودخل بالخطيئةِ الموتُ، فكذلك عمَّ الموتُ جميعَ النّاسِ وهم جميعًا أخطوا فيه؛ وفي الاصحاحِ الخامسَ عشرَ من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ قورنثية: لأنّه الموتُ بإنسانٍ وبإنسانٍ قيامةُ الأمواتِ، وكما أنّ بآدمَ صارتْ جميعُ النّاسِ يموتون، كذلك بالمسيحِ أيضًا يحيا جميعُ النّاسِ. يُحصّلُ أنّ الأطفالَ لا يولدون في الحالِ الذي كان فيه آدمُ قبلَ المعصيةِ، بل إنّما يولدون في حالِ الخطأ الأصليِّ كما جاء في المزمورِ الخمسين: هاءنذا بالآثام حُبل بي، وبالخطايا ولدتني أمّي. ولهذا السّببِ قد

[illegible]

لجبريه

[illegible]

فرضَ السّيّدُ المسيحُ سرَّ المعموديّة في الشّريعةِ الحديثةِ لكي يتطهّروا [يتطهّرَ] الأطفالُ من الخطأ الأصليِّ ما لا يمكنُ الآنَ أن يُطهّرَ منه من دونِ سرِّ المعموديّةِ، كقولِه في الاصحاحِ الثّالث من إنجيل يوحنّا: مَن لم يولدْ أيضًا من الماءِ والرّوحِ القدس، لن يقدرَ أن يدخلَ ملكوتَ اللّهِ. وأمّا توفيقُ المعونةِ الالهيّةِ مع استيلاءِ الاختيارِ البشريِّ، فيأتي فيما بعد.

الفصلُ الثّالثُ
في نفيِ مذهبِ المقدّرين[٩]

قال بعضُ الأراطقةِ، وهم لوتار وكلوين [Calvin] وما أشبهَهما: إنّ استيلاءَ الاختيارِ ليس هو موجودًا. واعتمادُهم على هذا القياسِ المغالط، إنْ كان استيلاءُ الاختيارِ موجودًا، فالنّعمةُ ليست موجودةً، ولكنّ النعمةَ موجودةٌ كما أثبتَ العلماءُ ضدَّ لبيلاجيوس. فاستيلاءُ الاختيارِ ليس هو موجودًا، وذلك أنّ معونةَ اللّهِ هذا مقدارُ قوّتِها أنّها تُميلُ الانسانَ كإرادتِها. ومثلما يكفي لإقامةِ الخطأ الأصليِّ في الأطفالِ أنّه يكونُ اختياريًّا في آدمَ وحدَه، هكذا يكفي لإقامةِ الخطأ الشّخصيِّ أن يسبقَ وجودَ استيلاءِ الاختيارِ في آدمَ وحدَه.

فنقولُ بخلافِ ذلك: إنّ النّعمةَ موجودةٌ، واستيلاءَ الاختيارِ موجودٌ. وأمّا بيانُ **الأوّلِ** فتقدّمَ أعلاه. وأمّا بيانُ **الثّاني** فهو أنّ أفعالَ الانسانِ واقعةٌ تحتَ الأمرِ والنّهيِ والمدحِ والذّمِّ. هذا يدلُّ أنّها إراديّةٌ صادرةٌ عن استيلاءِ الاختيار، لكونِ الأشياءِ الضّروريّةِ لا تقعُ تحت شيءٍ مِن ذلك كما تبيّنَ في الطّبيعيّات. وقال في الاصحاحِ الخامسَ عشرَ من حكمةِ ابنِ سيراخ: اللّهُ منذ البدءِ صَنَعَ الانسانَ وتركَه بيدِ مشورتِه، ثمّ أوصى بوصاياه وبأوامرِه: إنْ أحببتَ حفظَ الوصايا فهي تحفظُك وإلى الأبدِ أمانةً رضيّةً. جعل أمامَك الماءَ والنّارَ فامددْ يَدَكَ إلى ما تريدُ منهما. أمام البشرِ هما الحياةُ والموتُ، الخيرُ والشّرُّ، فما يرضاه يعطى إيّاه. يُحصّلُ أنّ الانسانَ مستولٍ على ذاتِه، مع أنّه لا يقدرُ أن يفعلَ شيئًا من دونِ المعونةِ الالهيّةِ مثلما أنّ المرءَ هو قادرٌ أن ينظرَ أم لا، على تقديرِ أنّ له عين [عينًا]

٩- إلى جانبها، بالعربيّة، الجبريّة.

طيّبة، مع أنّه لا يقدرُ أن ينظرَ بالفعلِ إلاّ عند حضورِ النّورِ.

الفصلُ الرّابعُ
في نفيِ شيعةِ المنتصفين

قال بعضُ الأراطقة وهم المنتصفين [المنتصفون]: إنّ النّعمةَ، أي المعونةَ الالهيّة، ليست ضروريّةً إلى سائرِ الأفعالِ الصّالحةِ. هذا معناه أنّ الانسانَ يقدرُ، بقوّةِ استيلاءِ الاختيارِ وحدَه، أن يؤمنَ باللّهِ إيمانًا فائقًا على الطّبيعةِ، وأن يريدَ يفعلُ فعلاً صالحًا من دونِ معونةِ اللّه. وذهبوا أنّ استيلاءَ الاختيارِ يكفي إلى ابتداءِ الأعمالِ الصّالحةِ. وأمّا تكميلُها فتُطلبُ إليه نعمةُ اللّهِ مثلما أنّ المريضَ يقدرُ بقوّته أن يريدَ الشّفاءَ من دونِ معونةِ الطّبيبِ، وإنْ لم يقدرِ الشّفاءَ من دونِ ذلك. فهكذا يقدرُ الانسانُ أن يريدَ يفعلُ الأفعالَ الصّالحةَ بقوّته من دونِ النّعمةِ، وإنْ لم يقدرْ أن يفعلَها بالفعلِ بغيرِ نعمةِ اللّه. **وقالوا:** إنّ المرءَ إذا سمعَ وعظًا يقدرُ منه وله أن يقبلَ إلى الايمانِ إنْ كان غيرَ مؤمنٍ، وإذا كان مؤمنًا فيقدرُ منه وله أن يفعلَ أفعالاً صالحةً من دونِ إسعافِ اللّه. **وإذا سألتَهم:** لماذا يخلصُ بعضُ الأطفالِ إذ يموتون بعد قبولِهم سرَّ المعموديّة ويهلكُ غيرهم إذ يموتون قبل ذلك، **فأجابوك:** إنّ اللّهَ يعرفُ بسَبَقِ معرفتِه أنّ هؤلاء لو دركوا المعقولَ لأخطوا، وأولئك لو وصلوا إلى تمييزِ الخيرِ والشرِّ لصنعوا أعمالاً صالحة. وسُمّوا منتصفين لأنّهم أبدعوا مذهبًا منتصفًا، أي متواسط [متواسطًا] بين مذهبِ بيلاجيوس وبين الرّأيِ القويمِ إذ رفعوا بعضَ المعونةِ مع بيلاجيوس، ووضعوا بعضَها مع رأيِ العلماءِ المستقيمين.

فنقولُ **أوّلاً:** إنّ المعونةَ الالهيّةَ هي ضروريّةٌ إلى عملِ الأفعالِ الصّالحةِ مطلقًا. هذا معناه أنّ معونةَ اللّهِ ليست ضروريّةً إلى تكميلِ الأعمالِ الصّالحةِ فقط، ولكنْ هي ضروريّةٌ إلى ابتدائها أيضًا إذ يُمتنعُ أن يصيرَ عملٌ صالحٌ من دونِ معونةٍ خصوصيّةٍ من اللّهِ. **وبيانُه أوّلاً** أنّ معونةَ اللّهِ لا تتلو الأعمالَ الصّالحةَ فقط، ولكنْ تتبعُها وتتقدّمُ عليها أيضًا، وذلك أنّ المعونةَ لو كانت تاليةً لأعمالِ الانسانِ لابتدأ الانسانُ أن يعملَ خيرًا بقوّتِه الطّبيعيّةِ وحدَها، وبالالتزامِ: لما كانت النّعمةُ نعمةً، لكونِ النّعمةِ التي تُمنحُ بعدما ابتدأ المرءُ أن يفعلَ خيرًا بقوّتِه وحدَها قصدًا لإسعافِه إلى تكميلِه لن تُعطى مجّانًا، بل إنّما تُعطى لأجلِ استحقاقِ الانسانِ الذي قد

[illegible]

[illegible]

ابتدأ أن يفعلَ الخيرَ منه وله، وهذا محالٌ. **وإنْ قلتَ** إنّ الانسانَ لا يستحقُّ منحَ النّعمةِ وإنِ ابتدأ بعملِ الخيرِ بقوّتِه، **فأجبتُك** بنفيِ ذلك، لأنْ على تقديرِ أنّ المرءَ يبتدي بقوّتِه بعملِ الخيرِ إنّما يستحقُّ منحَ النّعمةِ لأجلِ ذاك الفعلِ الصّالحِ، وذلك أنّ كيف لا يستحقُّ من اللّه شيئًا المرءُ الذي ابتدأ أن يعملَ خيرًا محبةً فيه. **وثانيًا**، قد قال عزّ قولُه في الاصحاحِ الخامسَ عشرَ من إنجيلِ يوحنّا: ليس أنتم اخترتموني بل أنا اخترتُكم. هذا معناه أنّ اللّهَ يسبقُ فيختارُنا بمعونتِه ونعمتِه، ثمّ نختارُه بأعمالِنا الصّالحةِ، أي بالايمانِ والرّجاءِ والمحبّةِ وما أشبهَ. وقال الرّسولُ في الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من رسالتِه إلى أهلِ رومية: مَن تقدّمَ فأعطاه شيء [شيئًا] فيجازيه، لأنّ الأشياءَ كلَّها منه وبه وفيه. هذا معناه أنْ يُمتنعُ أنّ المرءَ يبتدي بالأعمالِ الصّالحةِ بقوّتِه الطّبيعيّةِ وحدَها. وقال في الاصحاحِ الأوّلِ من رسالتِه إلى أهل فيلبسيوس: لأنّكم أُعطيتم عن المسيحِ ليس فقط أن تؤمنوا به بل أيضًا أن تتألّموا في سببه وتحتملون [وتحتملوا] الجهادَ كالذي عاينتم فيّ وبُلّغتُمُ الآن عنّي. هذا يدلُّ أنّ كافّةَ الأعمالِ الصّالحةِ هي عطيّةٌ من اللّه. وقد سَبَقَ في الاصحاحِ المذكورِ: إنّ ذلك الذي ابتدأ فيكم العملَ الصّالحَ هو يتمّمُه إلى يومِ يسوعَ المسيحِ. هذا معناه أنّ اللّهَ ليس فقط يتمّمُ الأعمالَ الصّالحةَ بمعونتِه بل أيضًا يبتديها. وقال في الاصحاحِ السّابعِ من الرّسالةِ الأولى إلى أهل قورنثية: فأشيرُ مشورةً كرجلٍ أَنعمَ اللّهُ عليّ أن أكونَ مؤمنًا. هذا يدلُّ أنّ الايمانَ الذي هو رأسُ الأعمالِ الصّالحةِ هو من نعمةِ اللّه. ويتّضحُ ذلك ممّا قد جرى لمار بولصَ الرّسولِ الذي أنعمَ اللّهُ عليه بالايمانِ إذ كان يَضطهدُ المؤمنين، كما يبانُ في الاصحاحِ التّاسعِ من أعمالِ الرّسلِ. وقال في الاصحاحِ الثّالثِ من الرّسالةِ الثّانيةِ إلى أهلِ قورنثية: ليس بأنّنا نقدرُ أن نفخرَ فخرًا من قِبَلِ أنفسِنا، لكنْ كفايتُنا من اللّهِ. هذا معناه أنّ الانسانَ ليس فقط لا يقدرُ أن يفعلَ فعلاً صالحًا من قبلِ نفسِه، بل أيضًا ولا يقدرُ أن يفكّرَ فكرًا صالحًا من دونِ معونةِ اللّه. وقال في الاصحاحِ الرّابعِ من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ قورنثية ١ : فمَن يميّزُك، أو ما هو الذي لك

[illegible]

ولم تأخذه، وإنْ كنتَ أخذتَه فلماذا تفتكرُ كأنّك لستَ أخذته. هذا معناه أنّ سائرَ الأعمالِ الصّالحةِ قد أخذناها من اللّهِ، ولا يجوزُ لنا أن نفتكرَ فيها كأنّنا ليس أخذناها منه.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ الانسانَ يقدرُ بقوّتِه أن يبتديَ في العملِ الصّالحِ بغيرِ معونةِ اللّه، لأنّ قورنيليوس قائدَ المايةِ قبلما كان مؤمنًا قد استأهلَ بالصّلاةِ والصّدقاتِ أن ينزلَ إليه ملاكٌ من السّماءِ يردُّه إلى إيمانِ السّيّدِ المسيحِ كما هو مذكورٌ في الاصحاحِ العاشرِ من أخبارِ الرّسل. وتلك الصّدقاتُ والصّلواتُ قد صدرتْ عن قوّةِ الطّبيعةِ وحدَها بما أنّها كانت عادمةَ الايمانِ. إذن بقوّةِ الطّبيعةِ يمكنُ أن يَستحقَّ المرءُ النّعمةَ الأولى، أي القبولَ إلى الايمان.

جواب: إنّ الأعمالَ الصّالحةَ التي قد فعلها قورنيليوس قبل الايمانِ ما فعلَها بقوّتِه وحدَها، ولكنْ مع معونةِ اللّهِ التي لها أن تَسبقَ الايمانَ في مَن كان غيرَ مؤمنٍ.

اعتراضٌ ثانٍ: كما يستطيعُ المريضُ بقوّتِه وحدَها أن يرغبَ في الشّفاءِ، وإنْ ما استطاع أن ينالَه بغيرِ عونِ الطّبيب، هكذا يستطيعُ الانسانُ بقوّتِه الطّبيعيّةِ وحدَها أن يريدَ الخلاصَ الأبديَّ ورياضةَ الأعمالِ الصّالحة وإنْ ما استطاعَ أن ينالَ ذلك بالفعلِ بغيرِ عونِ اللّه. **جواب:** إنّ هذه الارادةَ نفسَها هي نعمةُ اللّه، لأنّها ممنوحةٌ للانسانِ من دونِ استحقاقِه. وأمّا مثالُ المريضِ فلا يَصدقُ بالمعنى المذكور، لأنّ نسبةَ الانسانِ إلى عملِ الخيرِ هو كنسبةِ المريضِ إلى عملِ الأشياءِ التي هو مريضٌ بالنّسبةِ إليها، وليست كنسبةِ المريضِ إلى الأشياءِ الذي [التي] ليس هو مريضًا بالقياسِ إليها. وأمّا رغبُ الشّفاءِ فالانسانُ ليس هو مريضًا بالقياسِ إليه، ولكنّه مريضٌ بالقياسِ إلى حصولِ الشّفاء. هذا يدلُّ: مثلما لا يقدرُ المريضُ أن ينالَ الشّفاءَ بغيرِ مساعدةِ الطّبيب، هكذا لا يقدرُ الانسانُ أن يعملَ خيرًا، لا بالفكرِ ولا بالارادةِ ولا بالقولِ ولا بالفعلِ، بغيرِ معونةِ اللّه. مثالٌ آخرُ: نسبةُ الانسانِ إلى عملِ الخيرِ كنسبةِ المجنونِ إلى الشّفاء؛ ومثلما لا يقدرُ المجنونُ أن يرغبَ في الشّفاءِ ولا ينالَه من دونِ الطّبيبِ، هكذا لا يقدرُ المرءُ أن يرغبَ في الخير ولا ينالَ عملَ الخيرِ بغيرِ

[illegible]

[illegible]

عونِ اللّه.

اعتراضٌ ثالثٌ: قال في الاصحاحِ العاشرِ من الرّسالةِ إلى أهلِ رومية: الانسانُ الذي يعملُ البرَّ يعيشُ به، وكلُّ مَن آمن به لا يُخزى، وكلُّ مَن دُعي باسمِ الرّبِّ يَخلصُ؛ وفي الاصحاحِ السّادسَ عشرَ من إنجيلِ مرقوس: فمَن آمنَ واعتمدَ خَلُص. إذن، يقدرُ المرءُ أن يؤمنَ ويدّعيَ باسمِ الرّبِّ من دونِ معونةِ اللّه. **جوابٌ** بنفيِ التّالي، لأنّ معونةَ اللّهِ هي حاضرةٌ أبدًا دائمًا، وتدقُّ على بابِ القلبِ ليَفتحَ لها. ولهذا، إذا أمر اللّهُ الانسانَ أن يفعلَ شيئًا لا يَذكرُ معونتَه، بل يقولُ مطلقًا: افعلْ كذا وكذا، وهذا لا ينافي المعونةَ، مثلما أنْ إذا قلنا: إنّ الانسانَ له عينان، لا نَرفعُ عنه الأذن ، وإذا قلنا: إنّ اللّهَ قادرٌ، لا نَرفعُ عنه الرّحمةَ، لأنّ هذه الأشياءَ مفهومةٌ ولا يَلزمُ ذكرُها في كلِّ حينذ.

ونقولُ **ثانيًا:** يُمتنعُ أنّ اللّهَ يثاوبُ أحدًا أم يعاقبُه لأجلِ الأعمالِ التي لا تصيرُ منه بالفعلِ. هذا معناه أنْ لا أحدَ يَخلصُ ولا يهلكُ بسببِ الأفعالِ التي يَعرفُ اللّهُ، بسببِ معرفتِه، أنّه كان عتيدًا أن يفعلَها لو لم يموت [يمتْ]، وبالالتزامِ: هو كَذِبٌ وضلالٌ القولُ: إنّ بعضَ الأطفالِ يخلصون بعد قبولِهم سرَّ المعموديّةِ لأجلِ الأعمالِ الذين [التي] هم عتيدون أن يفعلوها لو دركوا المعقولَ، وبعضَهم يهلكون بغيرِ قبولِ سرِّ المعموديّةِ لأجلِ الأعمالِ الرّديئةِ الذين [التي] هم عتيدون أن يصنعوها لو لم يموتوا قبل إدراكِ المعقولِ. **وبيانُه أوّلاً** أنّ العقابَ والثّوابِ من تصوّرِهما أن يتقدّمَ عليهما الفعلُ كما تقدّمتْ خطيئةُ الملائكةِ الهالكين إلى عقابِهم، وكما تقدّم استحقاقُ الملائكةِ الفائزين إلى ثوابِهم، ويُمتنعُ أنّهما يتقدّمان على الفعلِ الذي هو علّتُهما، وخاصّةً إذا ما كان الفعلُ موجودًا في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثةِ المطلقة، وذلك أنّ الوجودَ الشّرطيَّ الذي لا يتكمّلُ بالوجودِ المطلقِ، فمنزلتُه كأنّه لا يكونُ، ولا يمكنُ أن يُفرضَ ثوابٌ وعقابٌ لأجلِ العملِ غيرِ الموجود. ونَزيدُ ذلك شرحًا **فنقولُ:** لا توجدُ خليقةٌ رديئةٌ هذا مبلغُ شرِّها أنّها ليست عتيدةً أن تعملَ خيرًا على تقديرِ وجودِ شرطٍ من الشّروط؛ ولا توجدُ خليقةٌ صالحةٌ هذا مقدارُ خيرِها أنّها ليست عتيدةً أن تعملَ شرًّا على تقديرِ

[illegible]

[illegible]

وضعِ شرطٍ من الشّروط. فإنْ أمكن أن يعاقبَ اللّهُ أحدًا لأجلِ الأعمالِ الشّرطيّةِ التي لا تُكمّلُ بالفعلِ، لأمكنَ أنّه يعاقبُ سائرَ الخلائقِ الصّالحةِ والطّالحة. وإذا أمكن أن يثاوبَ أحدًا لأجلِ الأعمالِ الشّرطيّةِ لأمكَن أنّه يثاوبُ كافّةَ البرايا الطّالحةِ والصّالحة، وهذا محالٌ. وإذا عاقب اللّهُ طفلاً لأجلِ الأعمالِ الشّرطيّةِ التي لا تُكمّلُ بالفعلِ أبدًا، لأمكنَ أن يجيبَه قائلاً: لماذا لم تثاوبْني أيضًا لأجلِ الأعمالِ الصّالحةِ الذي [التي] أنا عتيدٌ أن أفعلَها على تقديرٍ آخرَ، وما أمكنَ أن يردَّ له اللّهُ جوابًا مقنعًا. ونَزيدُ ذلك شرحًا فنقولُ: لا شكّ أنّ اللّهَ يقدرُ مطلقًا أن يلقيَ كافّةَ الخلائقِ في نارِ جهنّمَ كإرادتِه لأنّه خالقُ الكلّ وله سيادةٌ مطلقةٌ على سائرِ الأشياءِ، وبالالتزامِ: يستطيعُ أن يرفعَ إلى السّماءِ مَن شاء ويطرحَ في الهلاكِ الأبديِّ من أراد، كما يستطيعُ الفاخوريُّ أن يصنعَ إناءً للمجدِ وإناءً للعارِ، ولكنْ حَسَبَ العنايةِ الحاضرةِ أي حَسْبما أرادَ حالاً أن يدبّرَ خلائقَه فلا يخلّصُ أحد [أحدًا] إلاّ ثوابًا لأعمالِه الماضيةِ إنْ كان دارك [داركًا] المعقولَ، وإنْ كان طفلاً فلا يخلّصُه إلاّ لأجلِ قبولِ الأسرارِ المقدّسةِ المفروضةِ من السّيّدِ المسيحِ، ولا يلقي أحدًا في الهلاكِ الأبديِّ إلاّ عقابًا لأعمالِه الماضية إنْ كان دارك [داركًا] المعقولَ، وإنْ كان طفلاً فلا يَهلكُ إلاّ لأجلِ الخطأ الأصليِّ الذي قد تناسلَ فيه من أبينا آدمَ. ونَزيدُ شرحًا **فنقولُ:** وإنِ استطاعَ اللّهُ مطلقًا أن يخلّصَ ويُهلِكَ مَن شاءَ وأراد، فلا يمكنُ أنّه يفعلُ ذلك عقابًا وثوابًا لأجلِ أعمالٍ شرطيّةٍ، لأنّ العقابَ والثّوابَ يَطلبان وجودَ الأفعالِ المطلقة.

وبيانُه ثانيًا أنْ لا أحدَ يقبل ثوابًا وعقابًا إلاّ لأجلِ الأفعالِ الماضيةِ، كما قال الرّسولُ في الاصحاحِ الخامسِ من الرّسالةِ الثّانية إلى أهل قورنثية: فإنّا نحن جميعًا ينبغي لنا أن نَظهرَ قدّامَ منبرِ المسيحِ ليجازيَ كلَّ مرءٍ على خاصّةِ جسدِه كما عملَ، إنْ كان شرًّا وإنْ كان خيرًا، وما قال: كما هو عتيدٌ أن يعملَ، على تقديرِ الشّروطِ الممكنةِ، بل قال: كما عمل. وقال في الاصحاحِ الرّابعِ من سفرِ الحكمة: يُخطفُ البارُّ قبل أن تغيّرَ الرّذيلةُ فهمَه أو يطغى الغشُّ نفسَه. وإنْ كان اللّهُ يعاقبُ المرءَ بسببِ الخطايا الذي [التي] هو عتيدٌ أن يعملَها لو عاش مدّةً طويلةً من الزّمانِ، لما انتفع البارُّ فيما أنّه خُطفَ قبل أن تغيّرَ الرّذيلةُ فهمَه، لكونِه مع ذلك

[illegible]

[illegible]

يُنسبُ إليه الخطأُ الذي يَعرفُ اللّهُ بسَبْقِ علمِهِ أنّه مستقبلاً أن يفعلَه لو لم يُخطَفْ، وهذا محالٌ. وقال السّيّدُ المسيحُ في الاصحاحِ العاشرِ من إنجيل لوقا: لو كان في صورَ وصيدا القوّاتُ التي كنّ فيكما، لقد جلسوا وتابوا بالمسوحِ والرّمادِ. يُحصّلُ أنّه لو صحَّ الرّأيُ المذكورُ لما قد هلكوا [هلك] أهلُ صورَ وصيدا، بل خلصوا لأجلِ التّوبةِ الشّرطيّة. وهذا محالٌ وخلافُ ما قال السّيّدُ المخلّصُ في الاصحاحِ المذكورِ: وأمّا صورُ وصيدا فلهما يكونُ عذابٌ أدنى في الدّينونةِ ممّا يكونُ لكما، حيثُ أثبتَ أنّ أهلَ صورَ وصيدا قد هلكوا، مع أنّ هلاكَهم يحوي عذابًا أدنى من اليهود. وقال مار أوغوسطينوس: لو أمكنَ أنّ الانسانَ يقبلُ عذابًا وثوابًا لأجلِ الاستحقاقِ الشّرطيِّ لكان تَعَبُ القدّيسين في بشارةِ الانجيلِ باطلاً، من حيثُ أنّ اللّهَ بغيرِ الانذارِ والبشارةِ يقدرُ أن يعاقبَ النّاسَ لأجلِ المخالفةِ، الذين هم عتيدون أن يخالفوا المنذِرين والمبشّرين لو بشّروهم بالانجيل، ويقدرُ بغيرِ البشارةِ أن يثاوبَ النّاسَ لأجلِ الطّاعةِ الذي [التي] يعرفُ أنّهم عتيدون أن يطيعوا المبشّرين لو سمعوا في بشارةِ الانجيلِ، وهذا مُحالٌ.

الفصلُ الخامسُ
في المعونةِ المتقدّمة

وهي أنّ اللّهَ ينبّهُ الانسانَ ويحرّكُه إلى عملِ الخير. وهذا التّنبيهُ يقومُ في أنّ اللّهَ ينبّهُ في الانسانِ فكرًا صالحًا ليعرفَ ما كان يجهلُه ويحرّكَ في الارادةِ عشقًا فائقَ الطّبيعةِ لترغبَ وتعشقَ وتتلذّذَ في ما كانت تكرهُه. وبيانُه كما قال مار أوغوسطينوس: إنّ النّعمةَ الالهيّةَ التي تُسعفُ إرادةَ البشر فهي أن يعلنَ لنا ما كان مجهولاً ونتلذّذَ في ما كنّا نكرهُه. وقال المجمعُ الميلاويُّ في القانونِ الرّابع: إنّه من موهبةِ اللّه أن نَعرفَ ما يجبُ عملُه ونحبَّ أن نعملَه، وذلك أنّ اللّهَ يعلّمُ الانسانَ ما يجبُ عملُه ويحركُه إلى ذلك. **وإنْ قلتَ:** إنّ النّعمةَ المتقدّمةَ هي ما يفعلُه اللّهُ فينا من دوننا. وأمّا التّنبيهُ والتّحريكُ المذكورُ فلا يفعلُه اللّهُ فينا بغيرِنا، بل يفعلُه معنا لأنّا نحن أيضًا نفكّرُ معه ونتلذّذُ في عملِ الخير، إذن المعونةُ المتقدّمةُ لا تقومُ في التّنبيهِ المذكور، **فأجبتُك:** إنّ اللّهَ إذا نبّهَ عقلَنا، وأرانا ما كنّا نجهلُه، وحرّكَ إرادتَنا، ولذّذَنا في ما لم نستلذَّ فيه سابقًا، فلا شكَّ أنّنا نحن أيضًا نعقلُ

[illegible]

ونستلذُّ مع معونتِه. ولكنّ الحركةَ الأولى الذي يحرّكُنا فيها ليست اختياريةً لنا، ولا تَصدرُ عن انعتاقِنا وإنْ صدرتْ عن قوّتِنا مع معونتِه، لكونِ الحركةِ الأولى الذي يُرينا فيها الخيرَ المجهولَ وغيرَ المرغوب منّا فهي مغروسةٌ من اللّهِ في عقلِنا وإرادتِنا إنعامًا منه تعالى، مثلما أنّ الذي يعلّمُنا الطّريقَ وينصحُنا إلى السّلوكِ فيها فيغرسُ فينا معرفةَ الطّريقِ ومحبّةَ السّلوكِ فيها بغيرِ اختيارِنا. هذا معناه أنّا نحن لا نُبرزُ فينا تلك المعرفةَ والمحبّةَ بإرادتِنا. **وإنْ سألتَ:** هل المعونةُ التي بها ينوّرُ اللّهُ عقلَنا تمتازُ عن المعونةِ التي بها يحرّكُ إرادتَنا، **فأجبتُك:** نعم، لأنّه لا يكفي أنّ اللّهَ يُرينا ويعلّمُنا ما لم نعرفْه، بل يَلزمُ أيضًا أن يحثّنا ويحرّكَنا إلى عملِ الخيرِ الذي علّمنا إيّاه.

الفصلُ السّادسُ
في المعونةِ التّابعة

وهي أنّ اللّهَ يعملُ معنا الخيرَ الذي قد علّمَنا إيّاه وحرّكَنا إلى عملِه بالمعونةِ المتقدّمة. هذا معناه أنْ لا يكفي أنّ اللّهَ يُعلّمُنا ويُنذرُنا ويَنصحُنا ويَشورُ علينا بعملِ الخيرِ ويُرينا طريقتَه، ويحثُّنا إلى السّلوكِ بها، بل لَزِمَ أيضًا أنّه يفعلُ معنا أن نريدَ نعملُ الخيرَ، ويعملُ معنا الخيرَ إذا أراد نعملُه كقولِ الرّسولِ في الاصحاحِ الخامسَ عشرَ من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ قورنثية: وبنعمةِ اللّهِ، أي بمعونتِه، صرتُ إلى ما أنا عليه، أي رسولاً، وليست نعمتُه فيّ بباطلٍ، بل قد تعبتُ أكثرَ من الرّسلِ جميعِهم، وليس أنا، بل نعمةُ اللّهِ معي. **وبيانُه** أنّ اللّهَ لو لم يعملِ الخيرَ مع الانسان لما عملَ الانسانُ الخيرَ بقوّةِ النّعمةِ الالهيّةِ، بل بقوّتِه وحدَها، وهذا محالٌ؛ وذلك أنّ المرءَ لا يعملُ خيرًا إلاّ بقوّةِ مَن يعملُه معه. وإذا ما عملَ اللّهُ الخيرَ مع الانسانِ، فلا يعملُ الانسانُ الخيرَ بقوّةِ اللّه. **قياسٌ آخرُ:** لا شكَّ أنّ الانسانَ لا يقدرُ أن يعملَ خيرًا بقوّتِه وحدَها، مثلما لا يقدرُ المُقعدُ أن يجريَ بقوّتِه كما مرّ أعلاه. يُحصّلُ أنّه يَعملُ الخيرَ بقوّةِ اللّه. ولا يكفي، إلى ذلك، أنّ اللّهَ ينصحُه ويعلّمُه ويرشدُه، بل يَلزمُ أنْ يعملَ معه، مثلما لا يكفي أنّ المرءَ ينصحُ صاحبَه إلى حملِ الثّقلِ لكي يُقالَ إنّه حملَ الثّقلَ بقوّتِه، بل يلزمُ أنّه يحملُ الثّقلَ معه، وذلك أيضًا أنّ الانسانَ لا يقدرُ بقوّتِه وحدَها

ܬܡ ܡܥܢܝ ܐܠܡܥܩܘܠ ܐܠܥܐܡܗ ܐܠܓܢܣܝܗ
ܟܐܠܐܓܢܐܣ ܦܝ ܐܠܠܗ ܡܢܟܪܗ ܦ
[illegible]

[illegible]

أن يفعلَ الأعمالَ الفائقةَ الطّبيعةِ، بل يُطلبُ أنّ اللّهَ يعملُها معه كقولِ الرّسولِ: وليس أنا، بل نعمةُ اللّه معي. يُحصّلُ أنّ الأعمالَ الصّالحةَ لا يعملُها اللّهُ وحدَه، ولا الانسانُ وحدَه، ولكنِ الانسانُ مع معونةِ اللّهِ، كقولِنا: إذا اتّفق اثنان على حملِ ثقلٍ ما لا يقدرُ أن يحملَه أحدُهما وحدَه، فالثّقلُ لا يحملُه هذا ولا ذاك وحدَه، ولكنْ هذا مع ذاك. ويبانُ من هذا نفيُ مذهبِ القائلين: إنّ الانسانَ لا يفعلُ شيئًا، بل إنّما يقبلُ الأعمالَ الصّالحةَ المفعولةَ من اللّهِ وحدَه. فإبطالُ ذلك أنّ الانسانَ لو لم يفعلْ شيئًا لما استأهلَ شيئًا، وهذا خلافًا لقولِه: إنّ النّعيمَ ثوابًا [ثوابٌ] للأعمالِ الصّالحةِ، كما جاء في الاصحاحِ الرّابعِ من الرّسالةِ الثّانيةِ إلى طيموتاوس: وقد جاهدنا جهادًا حسنًا، وتمّمتُ سعيي وحفظتُ الايمانَ، وحُفظَ لي منذ الآن إكليلُ البرِّ الذي يجازيني به الرّبُّ في ذلك اليومِ حاكمًا عادلاً. وكيف يقولُ الرّسولُ: إنّه جاهدَ وتمّمَ سعيَه وحفظَ الايمانَ، لو كانتِ الأفعالُ الصّالحةُ منسوبةً إلى اللّهِ وحدَه. وقال مار أوغوسطينوس: اللّهُ يُقالُ إنّه معينُنا ومساعدُنا، وكيف يُساعدُ مَن لا يفعلُ شيئًا. وقال أيضًا: إنْ قلتُ للّه كُنْ معينًا لي، فأنتَ تفعلُ شيئًا لأنّك إنْ لم تَصنعْ شيئًا فكيف يُسعفُك. وقال المجمعُ التّريدنتينيُّ في الفصلِ الخامسِ من الجلوسِ السّادسِ: إنّ الانسانَ إذا طابق النّعمةَ الالهيّةَ وعملَ معها إنّما يفعلُ شيئًا. **وإنْ قلتَ:** إنّ الفعل الصّالحَ يفوقُ الطّبيعةَ فياقةً كلّيّةً، إذن يُمتنعُ أنّه يَصدرُ عن القوّةِ الطّبيعيّةِ، **فأجبتُك** بتمييزِ التّالي. أعني أنّ العملَ الصّالحَ لا يمكنُ أن يصدرَ عن القوّةِ الطّبيعيّةِ وحدَها، وهذا صدقٌ. وأمّا قولُه: إنّه لا يمكنُ أن يصدرَ عن القوّةِ الطّبيعيّةِ مع نعمةِ اللّهِ، فهو كذبٌ. ومثالُه في مَن حملَ مع غيرِه ثقلاً ما لا يقدرُ أن يحملَه وحدَه. **وإنْ سألتَ:** ما هو معنى قولِه: أَجعلُكم أن تحفظوا وصاياي وما أشبهَ، **فأجبتُك:** معناه أنّي أبيّنُ لكمُ الخيرَ الذي ما كنتم تعرفونه، وأحرّكُ إرادتَكم إلى أن ترغبَ ما لم ترغبْه سابقًا، وأعطيكم معونةً تابعةً، الذي [التي] أعرفُ بسَبْقِ علمي أنّكم تحفظون بها ومعها وصاياي. وهذا هو معنى قولِه في الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من نبوءةِ حزقيال: وأُعطيهم قلبًا واحدًا، وأُلهمُ روحًا جديدًا في أحشائهم، وأنزعُ قلبَ الحجرِ من جسدِهم، وأعطيهم قلبَ اللحمِ ليسيروا في وصاياي ويحفظوا

[illegible]

الطريق الخامس

[illegible]

الطريق السادس

[illegible]

أحكامي ويعملوا بها ويكونوا لي شعبًا وأنا أكونُ لهم إلهًا؛ وفي الاصحاحِ الثّامنِ من الرّسالةِ إلى أهل رومية: جميعُ الذين يتدبّرون بروحِ اللّهِ، هؤلاء هم أبناءُ اللّه؛ وفي الاصحاحِ السّادسِ من إنجيل يوحنّا: لا أحدَ يقدرُ على الاتيانِ إليّ إلاّ مَن اجتذبه الآبُ. وبهذا المعنى يَطلبُ المؤمنون من اللّه أن يعطيَهم ليحفظوا وصاياه ويعملوا كإرادتِه.

الفصلُ السّابعُ
في المعونةِ التّالية

وهي أنّ اللّهَ، بعدما عمل الخيرَ مع الانسانِ، يُسعفُه ويعينُه إلى حفظِه ويساعدُه إلى الدّوامِ فيه ويحثُّه إلى إعادةِ ذلك العملِ الصّالح. وتقومُ هذه المعونةُ بأنّ اللّهَ يُري الانسانَ حسنَ الخيرِ وثمنَه، ويحرّكُ إرادتَه إلى حفظِه وإلى تزييدِه وإعادتِه، ويرفعُ عنه الأسبابَ التي تُبعدُه عن محبّةِ اللّه. واعلمْ أنّ المعونةَ التّاليةَ من جهةِ تنويرِ العقلِ وتحريكِ الارادةِ، لا تتميّزُ عن المعونةِ المتقدّمة؛ ومن جهةِ إعادةِ العملِ الصّالحِ وتزييدِه، لا تتميّزُ عن المعونةِ التّابعة.

الفصلُ الثّامنُ
في المعونةِ الكافيةِ والفاعلة

المعونةُ الكافيةُ هي ما تُسعفُ من طرفِها إلى وضعِ العملِ الصّالح، وإنْ لم يوضعْ ذلك لأجلِ سوءِ الانسان، وذلك أنّ العملَ الصّالحَ لا يصدرُ عن اللّهِ وحدَه كما مرّ، ولكنْ عن الانسانِ أيضًا. واللّهُ لا يريدُ أن يفعلَ شيئًا إنْ لم يفعلِ الانسانُ معه كقولِ مار أوغوسطينوس: الذي خلقَك بغيرِك لا يخلّصُك بغيرِك، فتُدعى المعونةُ أنّها كافيةٌ، إذا أعطى اللّهُ الانسانَ قوّةً كافيةً إلى عملِ الخيرِ وكان مستعدًّا أن يعملَه معه لو قَصدَ عملَه، وأعطاه قوّةً كافيةً ليقصدَ عملَه ولم يريد [يُردِ] الانسانُ أن يعملَه، مثلما يُقالُ: المرءُ إنّ له قوّةً كافيةً إلى أنّه يبصرُ شيئًا إذا كانت عينُه طيّبةً وكان ذاك الشّيءُ جسمًا مضيئًا. وهذه النّعمةُ الكافيةُ تُقالُ كافيةً بالمقابلةِ للنّعمةِ الفاعلةِ، التي ليس فقط تُسعفُ الانسانَ إلى عملِ الخيرِ، بل أيضًا تَعملُه معه. وتؤخذُ النّعمةُ الكافيةُ بمعنىً آخرَ، وهو أنّها تعطي الانسانَ قوّةً كاملةً كافيةً إلى عملِ الخيرِ لو أراد، مثلما النّورُ يعطي العينَ قوّةً كافيةً إلى نظرِ الجسمِ المنوّرِ لو أراد الانسانُ أن ينظرَه. وهذه النّعمةُ

ܠܐܢ ܡܒܕܥܗܐ ܐܠܠܗ ܬܒܪܟ ܐܣܡܗ ܘܬܥܐܠܝ
ܘܐܬܩܢܗܐ ܒܩܘܬܗ ܐܠܠܐܗܘܬܝܗ. ܘܠܐܢ ܗܕܗ
ܠܝܣܬ ܗܝ ܐܠܚܩ ܐܠܡܒܬܕܝܗ ܒܐܠܐܦܥܐܠ
ܠܟܢ ܐܠܗܘܝܗ ܐܠܟܠܝܗ. ܘܐܢ ܟܐܢ ܐܝܨܐ
ܐܠܠܗ ܚܐܠܩ ܐܠܟܠ ܠܡ ܝܫܒܗܗܐ ܕܐܬܗ
ܗܢܐ ܐܫܒܗܗܡ ܡܥܗ ܦܐܢܗ ܐܠܐ
ܝܫܒܗܗܐ. ܘܟܐܢ ܝܨܘܪ ܐܠܐܡܬܝܐܙ ܐܠܕܝ
ܒܟܠܝܬܗ ܐܘܠܐܢܗ ܠܐܢܗܡ ܟܐܢܘܐ ܡܘܓܘܕܝܢ
ܠܡ ܝܫܒܗܘܐ ܕܐܬ ܐܠܠܗ ܘܠܐ ܦܥܠܗ ܗܘ.
ܐܘ ܟܠܗ ܦܥܠ ܥܩܠ ܐܠܠܗ ܡܬܠܗ
ܦܐܢܗ ܟܐܠܫܡܣ ܐܠܡܢܝܪܗ ܥܠܝ ܐܠܟܠ
ܐܠܡܥܟܘܣܗ ܡܢ ܓܘܗܪܗ. ܟܠ ܐܫܟܐܠܗܡ
ܦܥܠ ܘܐܚܕܐ ܦܝ ܐܠܓܘܗܪܝܗ ܠܐܢܗ ܠܡ
ܝܟܘܢ ܡܬܠܗ ܦܐܢܗ ܐܠܝ ܐܠܟܠ
ܡܢܗܡ ܘܢܚܘ. ܘܟܠ ܘܐܚܕ ܡܢܗܡ ܡܬܚܕ
ܦܝ ܐܦܥܐܠܗܡ. ~~[illegible]~~ ܘܐܠܠܗ ܠܐ ܢܗܐܝܗ
ܗܘ ܡܐ ܐܦܥܐܠܗܡ ܐܠܝ ܐܝܢ ܡܥܐܕܝܗܡ.
ܘܠܐܠܟܠ ܗܘ ܡܚܝܛܗܡ ܐܠܝ ܐܠܟܠܝ. ܘܐܢ
ܡܬܥܠܩܐ ܐܦܥܐܠܗܡ ܦܝ ܐܠܥܢܐܨܪ ܘ
ܐܠܐܓܣܐܡ ܦܠܐ ܝܠܚܩܗ ܐܠܟܠ ܡܢܗܡ ܦܐܢܗ
ܦܐܢܗ ܡܥܬܕܠ ܐܒܕܐ. ܒܐܠܡܥܐܝܠܗ
ܚܝܢ ܡܥܗܐ ܘܠܟܢ. ܘܗܘ ܐܠܡܨܐܦ ܠܟܠܗܐ
ܐܠܟܠ. ܘܠܐ ܝܟܘܢ ܐܠܠܗ ܠܡ ܝܙܠ
ܡܬܥܝܢ ܒܐܠܡܥܝܢ ܘܠܐ ܝܬܥܝܢ ܦܘܩ
ܐܠܡܥܢܝ ܐܘ ܐܠܐ ܐܙܠ ܐܠܐܟܘܢ ܠܡ
ܡܬܥܝܢ ܒܐܠܡܥܝܢ ܐܠܐܬܢܝܢ. ܘܐܢ
ܘܦܩ ܐܠܡܥܬܡ ܠܐ [illegible] ܐܠܐܘܠ
ܥܠܝܬܗ ܠܡ ܝܬܥܝܢ ܐܠܡܥܝܢ
ܐܠܡܬܥܝܢܝܢ ܘܐܠܡܬܥܠܩ ܐܠܟܠ

ܡܬܥܐܕܡ ܡܢܗܐ ܠܐܢ ܡܥܕܢܗܐ ܟܠܝܗܐ ܐܢ
ܡܥܕܢܗ ܐܠܡܬܥܡܐ ܐܠܡܬܥܡܠܗ. ܘܐܡܐ ܟܠܝܬܗܐ
ܦܝܡܐ ܦܝܬܥܐܕܡ ܦܝ ܐܠܩܘܗ. ܘܬܬܥܝܢ ܐܠܝ
ܟܠܠ ܐܠܚܝܢ. ܘܬܬܥܕܡ ܐܠܝ ܢܩܝܨ
ܐܠܗܘܝܗ ܐܠܟܠܝܗ. ܘܐܡܐ ܝܫܒܗܗܐ ܠ
ܟܠܗܐ ܠܗ. ܦܠܐܢܗܡ ܟܠܠ ܐܠܟܠ ܘܠܐ
ܡܬܠܗܡ ܠܡ ܝܬܥܕܡ ܟܠܠ ܟܠܝ. ܘܐܡܐ
ܡܠܝܢܗܡ ܐܠܗܘܝܗ ܐܠܟܠܝܗ ܦܝܗ
ܡܬܥܕܡ ܐܠܝ ܐܠܟܠܗ. ܘܐܡܐ ܡܬܠܗ
ܦܠܐܢܗ ܦܝܥܕܡ ܟܠ ܗܘ ܘܐܠܐܡܪ. ܘܐܢ
ܐܠܡܬܠܝ ܠܐܠܡܬܡܘܡ ܐܠܠܗ ܡܬܚܕ ܦܐܢܗ
ܘܠܟܢ ܝܬܥܠܩܘܢ ܠܐܢܗܡ ܠܡ ܝܬܥܠܩܘܐ
ܒܐܠܡܥܢܝ ܡܬܚܕܝܢ ܒܐܠܟܠܗ. ܘܐܠܐܢ ܐܢܗ
ܠܡ ܡܬܥܠܩܝܢ ܡܢ ܐܠܟܠܗ ܠܐܬܝܢ
ܦܠܡ ܝܫܒܗ ܐܠܡܥܐܢܝ ܐܠܟܠܝܗ ܡܢ
ܡܬܢܗ ܐܠܠܗ ܦܐܢ ܐܠܟܠ ܡܠܐ
ܠܡܥܢܐ ܠܗ ܦܥܢܝ ܐܠܟܠܝ ܦܥܠ
ܗܘ ܡܢܗ ܦܝ ܐܠܡܥܐܢܝ ܐܠܡܬܥܠܩܝܢ
ܠܟܠ ܐܠܐܫܝܐ:

ܦܝ ܢܦܝ ܐܠܟܡܝܗ

ܘܐܡܐ ܐܠܟܠ ܠܡ ܐܠܟܡܝܗ ܐܠܡܥܢܘܝܗ
ܡܬܥܠܩܗ ܘܠܡ ܝܬܥܠܩ ܠܐܠܟܠ ܒܗ
ܡܬܥܠܩܐ ܦܐܢ ܐܠܐܘܠܐ. ܘܠܐ ܝܟܘܢ
ܠܡ ܟܠ ܐܠܟܠ ܡܢ ܐܠܡܬܥܠܩܗ ܒܗ
ܐܠܐܫܝܐ ܘܐܠܥܢܐܨܪ ܘܐܠܐܓܣܐܡ ܐܠܝ
ܘܐܠܡܘܬ ܘܐܠܐܪܨ ܘܐܠܢܐܪ. ܘܗܘ ܡܢ
ܐܝܢ ܟܠܗ ܡܬܥܠܩܗ. ܠܐ ܐܠܡܬܥܠܩ
ܗܘ ܐܝܢ ܡܥܠܘܡ ܠܟܠ ܐܠܐܫܝܐ. ܘܦܝ

لم يُنكرْها اللّهُ على أحدِ النّاسِ ما دام مقيمًا في هذه الحياةِ، لأنّه تعالى نورُ الحقِّ الذي يضيءُ لكلِّ إنسانٍ آتٍ إلى هذا العالم. ومثلما أمرَ اللّهُ لكافّةِ النّاسِ أن يحفظوا وصاياه، هكذا أعطاهم قوّةً كافيةً إلى حفظِها، ولذلك يعاقبُ الأشرارَ الذين خالفوا أوامرَه لأنّهم كانوا قادرين أن يكمّلوا وصايا اللّه وما كمّلوها. **وإنْ قلتَ:** كيف أعطى اللّهُ معونةً كافيةً للأممِ البعيدةِ عن الايمانِ المستقيم، **فأجبتُك:** أمّا أطفالُهم فما داموا في الطفوليّةِ لا شكَّ أنْ ليس لهم معونةٌ كافيةٌ إلى الخلاصِ منهم ولهم، ولكنّ خلاصَهم متعلّقٌ في آبائهم، واللّهُ لا يزالُ يوصي آباءهم إلى أنّهم يعمّدونهم، وبالالتزامِ: هذا يكفيهم إلى الخلاصِ. وإذا ما سمعوا [سمعَ] آباؤهم في الشّريعةِ الحديثة، فالأطفالُ ليس لهم معونةٌ كافيةٌ بعد خطأ آدمَ، بخلافِ ما كانتْ لهم قبل ذلك، وهذا عقابًا للخطأ الأصليِّ. ولا يَلتزمُ اللّهُ أن يعطيَ معونةً بعد معونةٍ، ولا نعمةً فوق النّعمةِ، إذا ما أراد الانسانُ أن ينتفعَ بالمعونةِ الأولى. وأمّا داركي [داركو] المعقولِ فلا يزالُ اللّهُ بمعونتِه أن يحثَّهم إلى قبولِ الشّريعةِ الجديدةِ والاستماعِ لمن يبشّرُهم فيها إذا بُلّغوا عن شريعةِ السّيّدِ المسيح. وإذا ما بُلّغوا عنها فيكفُّهم عن الشّرِّ، ويحرّضُهم إلى عملِ الخيرِ، ويحثُّهم إلى حفظِ الوصيّةِ الطّبيعيّة. وإذا حفظوها بمعونتِه فلا يخلّيهم بلا خلاصٍ، ولا يسامحُ أن يُتوَفّوا بلا عمادٍ. وإذا ما حفظوا الوصايا الطّبيعيّةَ فيرجعُ يحثُّهم إلى التّوبة. وإذا ما سمعوا كلامَه فيتركُهم بيدِ شهواتهم، وهذا لا يدلُّ أن لا يعطيَهم اللّهُ معونةً كافيةً، ولكنْ يدلُّ أنّهم لا يريدون أن يعملوا خيرًا مع معونةِ اللّه. والأمرُ ظاهرٌ أنَّ قورنيليوس، قائدَ المايةِ، لأنّه كان يحفظُ الشّريعةَ الطّبيعيّةَ مع معونةِ اللّهِ، فأرسلَ إليه ملاكًا ليبيّنَ له طريقةَ الخلاصِ، كما هو مذكورٌ في الاصحاحِ العاشرِ من أعمالِ الرّسل.

في نفيِ التّقدير

وقال البعضُ: إنّ الأعمالَ البشريّةَ مقدّرةٌ، ولا يستطيعُ الانسانُ أن يعملَ شيئًا كإرادتِه. **ونفيُ** ذلك أنّ أعمالَ الانسانِ هي واقعةٌ تحتَ الثّوابِ والعقابِ والمدحِ والذّمِّ والنّهيِ والأمرِ والشّور. هذا يدلُّ أنّها ليست بمقدّرةٍ، لأنّ المقدّرَ هو الذي يُمتنعُ أن لا يكونَ. وكيف

اللّهُ يوصي الانسانَ بعملِ الخيرِ إذْ هو مقدّرٌ أنّه يعملُ شرًّا، وكيف يعاقبُ الشّرورَ إذْ صَدرتْ عن الانسانِ من دونِ إرادتِه. وبالجملةِ: لو كانتِ الأعمالُ البشريّةُ مقدّرةً، لَزِمَ أن تَبطلَ الشّريعةُ الالهيّةُ والبشريّةُ، وهذا محالٌ. يُحصّلُ أنّ معونةَ اللّهِ لا تقدّرُ الأفعالَ البشريّةَ، أي لا تَضعُ ضرورةً فيها، مثلما أنّ النّورَ لا يَضعُ ضرورةً في النّظرِ، لكونِه، وإنْ كان لازمًا النّورُ إلى النّظرِ فمع حضورِه يقدرُ الانسانُ أن لا ينظرَ إذ يطبّقُ عينيه. وهكذا المعونةُ الالهيّةُ، وإنْ كانت لازمةً إلى عملِ الخيرِ، فمع حضورِها يقدرُ المرءُ أن يعملَ الشّرَّ.

في نفيِ المعونةِ المعيّنة

وقال بعضُ العلماءِ: معونةُ اللّهِ هي مقترنةٌ اقترانًا معيّنًا غيرَ منفكٍّ مع العملِ الذي هي ممنوحةٌ بالنّسبةِ إليه. هذا معناه أنّ المعونةَ الفاعلةَ هي مقترنةٌ من ذاتِها مع الفعلِ. والمعونةُ الكافيةُ غيرُ الفاعلةِ هي مقترنةٌ من ذاتِها مع عدمِ الفعلِ. واعتمادُهم على قولِه: إنّ اللّهَ يجتذبُ النّاسَ إليه ويقسّي القلوبَ ويليّنُها ويجعلُ أنّ البشرَ يحفظوا وصاياه وما أشبهَ. **ونفيُ** ذلك أنّ هذا القولَ يرفعُ استيلاءَ الاختيارِ، ويجعلُ اللّهَ صاحبَ الخطأ والذّنب. **وبيانُه أوّلاً** أنّ استيلاءَ الاختيارِ يقومُ بأنّ الانسانَ يقدرُ أن يعملَ ما يشاءُ ويريدُ مع معونةِ اللّه. هذا يدلُّ أنّ المرءَ ليس هو مقترنًا اقترانًا معيّنًا مع إحدى الجهتين قبلما يفعلْ. وإذا فعل فيرجعُ إلى إرادتِه أمرُ تعيينِ الجهةِ الذي [التي] يحبُّ أن يميلَ إليها. وإذا كانتْ معونةُ اللّهِ مقترنةً من ذاتِها مع فعلٍ معيّنٍ من أفعالِ البشرِ من دونِ الآخرِ لما كان للانسانِ سلطنةٌ على ذاته، وذلك أنّه قد مرّ أنّ الانسانَ لا يقدرُ أن يفعلَ شيئًا من دونِ معونةِ اللّه. وإذا كانتِ المعونةُ الالهيّةُ مقترنةً اقترانًا ذاتيًّا مع فعلٍ معيّنٍ، يُحصّلُ أنّ الانسانَ لا يقدرُ أن يفعلَ سوى الفعلِ الذي هي مقترنةٌ معه المعونةُ. وهذا ضدًّا [ضدٌّ] لتصوّرِ الاستيلاءِ والانعتاقِ البشريّ. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ: إنّ استيلاءَ الارادةِ يقومُ بنفيِ هذَين

[illegible]

الشّيئَين، أي بنفي الاقترانِ الذاتيِّ المعيّنِ وبنفيِ عدمِ تعويقِ ذلك. هذا معناه أنْ كلّما كان شيئًا [شيءٌ] مقترنًا اقترانًا متقدّمًا ذاتيًّا معيّنًا مع جهةٍ معيّنةٍ، وكان ذلك الاقترانُ غيرَ واقعٍ تحتَ إرادةِ المرءِ وما كان المرءُ قادرًا أن يعوّقَه ولا يرفعُه، فالمرءُ ليس له انعتاقٌ ولا استيلاءُ الاختيارِ بالنّسبةِ إلى تلك الجهة، كقولِنا: إنّ المرءَ المقيّدَ بسلاسلَ حديدٍ، ليس له انعتاقٌ إلى المشيِ لكونِ القيودِ هي مقترنةً اقترانًا ذاتيًّا متقدّمًا معيّنًا مع عدمِ المشيِ ولا يقعُ تحتَ إرادتِه أن يرفعَها عنه. يُحصّلُ أنّه يُمتنعُ أنّ المعونةَ الالهيّةَ تكونُ مقترنةً اقترانًا متقدّمًا ذاتيًّا معيّنًا مع أحدِ الأفعالِ البشريّةِ سوى غيره، وإلاّ لما كان الانسانُ مستوليًا على ذاتِه، لكونِ استيلاءِ الاختيارِ يُرفعُ بوضعِ الاقترانِ المذكورِ مع عدمِ تعويقِه. والمرءُ يُمتنعُ أنّه يَرفعُ المعونةَ الالهيّةَ أم يعوّقُها، لأنّ منحَ المعونةِ يرجعُ إلى اللهِ وحدَه. إذن، لا يقدرُ الانسانُ أن يرفعَ عنه ما هو مقترنًا اقترانًا غيرَ منفكٍّ مع جهةٍ معيّنة؛ وهذا خلافُ تصوّرِ استيلاءِ الاختيارِ. وقيّد بقولِه: مقترنٌ اقترانًا، متقدّمًا لكونِ الاقترانِ التّالي لا ينافي الانعتاقَ، بل يقدّرُه كقولِنا: بعدما جلسَ زيد هو ضروريٌّ أن يجلسَ. وهذه الضّرورةُ لا تدلُّ أنّ الجلوسَ ضروريٌّ، ولكنْ إنّه اختياريٌّ. وقولُه: اقترانًا ذاتيًّا، يدلُّ أنّ الاقترانَ الذي ينافي الانعتاقَ هو الاقترانُ الذي لا يستطيعُ المرءُ أن يفكّرَ، لكونِ إذا استطاع أن يرفعَه فلا يزالُ مستوليًا على ذاتِه كما يبانُ في مَن هو محبوسٌ في بيتٍ مفتوحٍ بابُه من دونِ سلاسلَ. وقولُه: اقترانًا معيّنًا، يدلُّ أنّ الاقترانَ الذي يرفعُ استيلاءَ الاختيارِ هو اقترانٌ معيّنٌ مع جهةٍ معيّنة، لكونِ الاقترانِ غيرِ المعيّنِ لا يؤذي الانعتاقَ، بل انّه لازمٌ لإقامته كما يبانُ في المرءِ الذي يَلزمُ أنّه إمّا يمشي وإمّا لا يمشي بغيرِ تعيينٍ، مع أنّه لا يلزمُ أن يمشيَ بتعيينٍ، أم لا يمشي بتعيينٍ. وقولُه: إنّ الاقترانَ المذكورَ لا يقعُ تحت إرادةِ المرءِ، يدلُّ أنّه غيرُ منفكٍّ بقوّتِه، أي إنّ المرءَ ليس له قدرةٌ أن يرفعَه عنه أم أن ينالَ اقترانَ آخرَ سواه.

وبيانُه ثانيًا، لو كانتْ معونةُ اللهِ مقترنةً مع

[illegible]

فعلٍ معيّنٍ اقترانًا متقدّمًا معيّنًا غيرَ منفكٍّ لبطلَ الاستحقاقُ في عملِ الخيرِ، لكونِ الذي يعملُ شيئًا ما لا يمكنُه أن لا يعملَه، فليس يستحقُّ شيئًا بذلك. ونَزيدُه شرحًا فنقولُ: لو صَدقَ الرّأيُ المذكورُ لكان باطلاً الأمرُ والنّهيُ والشّورُ الالهيُّ، لكونِ الذي لا يمكنُ أن لا يصنعَه المرءُ يُمتنعُ أن يأمرَه اللّه أم يشورُ عليه بعدمِ فعلِه، والذي لا يمكنُ أن يصنعَه يُمتنعُ أنّ اللّهَ يأمرُه بعملِه. وإذا كانتِ المعونةُ الالهيّةُ مقترنةً اقترانًا متقدّمًا معيّنًا غيرَ منفكٍّ مع الفعلِ البشريّ، لما أمكن أن يَصنعَ الانسانُ سوى الفعلِ الذي هو مقترنةٌ معه معونةُ اللّهِ، وما أمكن أن لا يصنعَ ذلك، وما أمكن أن يصنعَ فعلاً آخرَ، وما أمكنَ أن يرفعَ عنه هذه الضّرورةَ وهذا الاقترانَ. هذا جميعُه يدلُّ أنّ الأمرَ والنّهيَ والشّورَ يُفرضُ من اللّهِ عبثًا، وهو محالٌ. وكيف يمكنُ أنّك تأمرُ المرءَ المسجونَ وتشورُ عليه أنّه يخرجُ من السّجنِ إذ لا ترفعُ عنه السّلاسلَ. **وإنْ قلتَ:** إنّ المرءَ يقدرُ يطلبُ من اللّهِ أن يعطيَه معونةً أخرى، **فأجبتُك:** إنّ المعونةَ الالهيّةَ هي ضروريّةٌ إلى هذه الطّلبةِ نفسِها، بما أنّ الانسانَ لا يقدرُ أن يطلبَ ولا يفعلَ خيرًا من دونِ معونةِ اللّهِ كما مرّ. والذي قلنا عن المعونةِ المطلوبةِ إلى الفعلِ، فيجبُ فهمُه عن المعونةِ المطلوبةِ إلى هذه الطّلبة.

وبيانُه ثالثًا، لو كانتْ معونةُ اللّهِ مقترنةً مع فعلِ معيّنٍ اقترانًا متقدّمًا غيرَ منفكٍّ، لما أمكن أنّ اللّهَ يعاقبُ الخطأةَ بعدلٍ، وذلك أنّ العقابَ العادلَ يقومُ بأنّ المرءَ عملَ شرًّا ما كان قادرًا أن لا يعملَه. وإذا كانتْ معونةُ اللّهِ مقترنةً مع عملٍ معيّنٍ اقترانًا غيرَ منفكٍّ، لما استطاع الانسانُ أن يعملَ إلاّ ما يعملُه، وهذا محالٌ. وقد أمكنَ أنّ الهالكَ يجيبُ اللّهَ قائلاً: لماذا تعاقبُني لأجلِ خطاياي، وأنا ما كنتُ قادرًا أن لا أعملَها، وما أمكنَ أنّ اللّهَ يردُّ له جوابًا مقنعًا.

وبيانُه رابعًا أنّ السّيّدَ المسيحَ قد بكّت اليهودَ، بالقياسِ إلى أهلِ صورَ وصيدا بقولِه: لو كان في صورَ وصيدا القوّاتُ التي كنّ فيكما، لقد تابوا بالمسوح والرّماد؛ والتّبكيتُ الذي يصيرُ بالقياسِ إلى أحدٍ، إنّما يقدّرُ وجودَ القوّةِ الكافيةِ في

[illegible]

[illegible]

الطَّرفَين، كقولِنا: إذا بكّت اللّهُ رجلاً لكونِه لا يمشي مثلَ الآخرِ، فيقدّرُ أنّ كلَيهما قادرَين [قادران] أن يمشيا، مع أنّ أحدَهما يمشي، والآخرَ لا يمشي، ويُمتنعُ أنّ التّبكيتَ القياسيَّ يفرضُ في أحدِ الطرفَين قوّةً ما لا توجدُ في الآخرِ، كقولِنا: إنّه يُمتنعُ أنّ اللّهَ يبكّتُ الأعمى بالقياسِ إلى مَن له عينَين [عينان]، قائلاً: لماذا أنتَ لا تبصرُ مثلما يبصرُ رفيقُك، لكونِ الأعمى يجيبُه قائلاً: لأنّي عادمُ العينَين، ما لا يُعدمُهما رفيقي ولست [وليست] لي قوّةٌ إلى تحصيلِ النّظرِ منّي ولي. ولو كانتْ معونةُ اللّهِ مقترنةً اقترانًا متقدّمًا غيرَ منفكٍّ مع جهةٍ معيّنة، لما أمكن أنّ السّيّدَ المسيحَ يبكّتُ اليهودَ بالقياسِ إلى أهلِ صورَ وصيدا، وإلاّ لأجابوه [لأجابه] اليهودُ قائلين: إنّ المعونةَ التي نالوها من اللّهِ هي مقترنةٌ اقترانًا غيرَ منفكٍّ مع الكفرِ، ولا يقدرون أن يرفعوها عنهم ولا أن ينالوا معونةً أخرى مقترنةً بالايمان ، وأمّا أهلُ صورَ وصيدا فنالوا من اللّهِ معونةً مقترنةً اقترانًا ذاتيًّا مع الايمان، ولهذا ليس لهمُ القوّةُ التي لأهلِ صورَ وصيدا. وهذا قولٌ لا جوابَ له على الرّأيِ المذكور. يُحصّلُ أنّ معونةَ اللّهِ ليست مقترنةً اقترانًا غيرَ منفكٍّ مع فعلٍ معيّنٍ، ولكنّها مباحةٌ إلى أيّةِ جهةٍ كانت، وأنّ الانسانَ له أن يستعملَها بالخيرِ أم بالشرِّ كإرادته، مثلما أنّ النّورَ ليس هو مقترنًا اقترانًا ذاتيًّا لا مع البصرِ ولا مع عدمِ البصرِ، إذ يمكنُ أنّ المرءَ لا يبصرُ مع وجودِ النّورِ إذا طَبّقَ عينيه، ويمكنُ أنّه يُبصرُ مع وجودِ النّورِ عينِه إذا فتحَ عينيه.

وبيانُه خامسًا، لو كانتْ معونةُ اللّهِ مقترنةً اقترانًا معيّنًا غيرَ منفكٍّ مع فعلٍ معيّنٍ من أفعالِ البشرِ، لكانتْ مقترنةً مع فعلِ الخطأ إذا فعل الانسانُ فعلاً مخطئًا. وإذا كانتْ مقترنةً مع فعلِ الخطأ لَكان اللّهُ صاحبَ الخطيئة، وهذا محالٌ. وبيانُ التّالي أنّا ندعي [ندعوَ] الشّيطانَ مجرّبًا وفاعلَ الخطيئة وشرّيرًا، لأنّه يحثُّ الانسانَ إلى عملِ الشّرِّ، مع أنّه لا يُغصبُه ولا يعيّنُ إرادتَه إلى عملِ الشّرّ. فكم بالأوفرِ كان واجبًا أن ندعي [ندعوَ] اللّهَ شرّيرًا وفاعلَ الشّرِّ ومجرّبًا، لو أثبتنا أنّه يعطي البشرَ معونةً مقترنةً مع الشّرِّ اقترانًا معيّنًا غيرَ منفكٍّ، وكيف يُبغضُ اللّهُ أن يصيرَ الشّرُّ إذ يضعُ على الانسانِ ضرورةً

إلى عملِه، وكيف لا يحبُّ الخطأَ إذ يعيّنُ إرادةَ الانسانِ إلى ارتكابه، وكيف لا يُنسبُ إليه الاثمُ إذ يَضعُ الانسانَ في حالٍ ما لا يقدرُ أن لا يخطئَ فيه، ومعاذَ اللّه من ذلك. فيجبُ أن نعترفَ ونقولَ: إنّ المعونةَ الالهيّةَ لا تقترنُ اقترانًا متقدّمًا معيّنًا غيرَ منفكٍّ مع أحدِ الأفعالِ البشريّة. **وإنْ قلتَ**: إنّ اللّهَ لا يعيّنُ إرادةَ الانسانِ إلى عملِ الاثمِ، ولكنْ إلى الفعلِ الطّبيعيِّ الذي هو ممتازٌ عن الاثم، **فأجبتُك**: إنّ الفعلَ الطّبيعيَّ إمّا هو خلافُ الوصايا الالهيّة، وإمّا لا. فإذا ما كان خلافًا للوصايا الالهيّةِ ليس هو بإثم، ومع ذلك لا يمكنُ أنّ اللّهَ يعيّنُ إرادةَ الانسانِ إليه لكي لا يرفعَ استيلاءَ الاختيار. وإذا كان خلافًا للوصايا الالهيّةِ، إمّا يصيرُ باشتلاقٍ وتوعّي [وتوعٍّ]، وإمّا بغير ذلك. فإذا كان بغيرِ اشتلاقٍ ليس هو بإثم، ومع ذلك يُمتنعُ أنّ اللّهَ يعيّنُ إرادةَ الانسانِ إليه لكي يحفظَ له الانعتاقَ الذي قد أنعمَ عليه به. وإذا كان باشتلاقٍ وتوعٍّ فهو خطأٌ، وبالالتزام: لا يمكنُ أنّ اللّهَ يعيّنُ الارادةَ البشريّةَ إلى عملِه، وإلاّ لكان هو تعالى صاحبَ الخطيئة. ثمّ إنّ اللّهَ يُمتنعُ أن يريدَ ما ينهى البشرَ عن عملِه، والأمرُ ظاهرٌ أنّه ينهى النّاسَ عن عملِ الفعلِ الطّبيعيِّ الذي هو خلافُ وصيّةِ اللّه. **وإنْ قلتَ**: قد يوجدُ تمييزٌ بين الخطأ وبين الفعلِ الطّبيعيّ، **فأجبتك أوّلاً** بنفي ذلك، لكونِ التّمييزِ التّقديريِّ مخصوصٌ بالالهيّات؛ **وثانيًا**، وإنْ سلّمنا ذلك فيجبُ أن نعترفَ ونقولَ: إنّ الخطأَ هو مقترنٌ اقترانًا متقدّمًا معيّنًا غيرَ منفكٍّ مع الفعلِ الطّبيعيِّ الذي هو مخالفٌ لأوامرِ اللّه. وكيف يمكنُ أنّ اللّهَ يريدُ أن يوضع [يضعَ] شيئًا مقترنًا مع غيرِه اقترانًا غيرَ منفكٍّ من غيرِ أنّه يريدُ أن يوضع [يضعَ] ذلك الشّيءُ أيضًا. **وإنْ أجبتَ**: أنّ اللّهَ قد أنزلَ على قيافا النّبوءةَ لما أشار على اليهود أنّه خيرٌ أن يموتَ رجلٌ واحدٌ بدلَ الشّعبِ، كما جاء في الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من إنجيلِ يوحنّا بقولِه: ولم يَقُلْ هذا من نفسِه، ولكنْ من أجلِ أنّه كان عظيمَ الكهنةِ في تلك السّنةِ، فتنبّى أنّ يسوعَ كان مزمعًا أن يموتَ. وأمّا قولُ قيافا: فكان مخطئًا، لأنّه قصدَ بذلك قتلَ السّيّدِ المخلّص، **فأجبتك**: إنّ تلك النّبوءةِ ليست مخطئةً من ذاتِها لكونِ النّبوءةِ ليست علّةَ الأشياءِ؛ وقد تنبأ قيافا على موتِ السّيّدِ المخلّصِ مثلما

[illegible]

تنبّوا [تنبّأ] الأنبياءُ المتقدّمون ومثلما تنبّأ السّيّدُ المخلّصُ نفسُه. يُحصّلُ أنّ قولَ قيافا ما كان مخطئًا بسببِ النّبوءة، ولكن بسببِ نيّتِه الطالحةِ، لأنّه قصدَ بذلك أن يحثَّ اليهودَ إلى قتلِ السّيّدِ المخلّصِ؛ وإلى هذه النيّةِ لم يعيّنْه اللّهُ أصلاً.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: يَلزمُ القولُ إنّ معونةَ اللّهِ مقترنةٌ اقترانًا ذاتيًّا معيّنًا مع فعلٍ معيّنٍ من أفعالِ البشر، كما جاء في الاصحاحِ الرّابعِ والسّابعِ والثّامنِ والتّاسعِ والعاشرِ والحاديَ عشرَ والرّابعَ عشرَ من سفرِ الخروج: قسّى الرّبُّ قلبَ فرعون؛ وفي الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من سفرِ أستير: ليس مَن يقاومُ إرادتَك يا ربُّ؛ وفي الاصحاحِ الحادي والعشرين من سفرِ الأمثالِ: قلبُ الملكِ في يدِ الرّبِّ، أين ما شاء أن يُومي أمالَه إلى هناك؛ وفي الاصحاحِ السّادسِ من إنجيل يوحنّا: لا أحدَ يقدرُ على الاتيانِ إليّ إلاّ مَن اجتذبه الآبُ. وقد يطلبُ المؤمنون إلى اللّهِ ليردَّهم إلى طريقِ الحقِّ؛ هذا يدلُّ أنّ اللّهَ يُميلُ الانسانَ كإرادتِه. **جوابٌ**: إنّ الشّهاداتِ المذكورةَ لا تدلُّ أنّ اللّهَ يفعلُ فينا فعلاً من دونِ إرادتِنا، وإلاّ لارتفعَ منّا استيلاءُ الاختيارِ، وهذا محالٌ. ولكنْ، تدلُّ أنّ اللّهَ يعطينا المعونةَ التي يعرفُ بسَبْقِ معرفتِه أنّا نفعلُ بها أعمالاً صالحةً أم طالحةً مع معونتِه. وأمّا قولُه: أقسّي قلبَ فرعون، فمعناه أنّ اللّهَ يرفعُ معونتَه عن فرعون. وبما أنّ قلبَ فرعون يتقسّى بإرادتِه عند رفعِ معونةِ اللّهِ، فيُقالُ: إنّ اللّهَ يقسّي قلبَ فرعونَ مثلما تُقالُ الشّمسُ إنّها تجلبُ الظّلمةَ على الأرضِ بما أنّها ترفعُ عنها شعاعَها فتُظلمُ الأرضُ. ومعنى قولِه: ليس مَن يقاومُ إرادةَ اللّهِ، فهو أنّ اللّهَ إذا أراد شيئًا إرادةً مطلقةً لا يقدرُ أحدٌ أن يمنعَه، وذلك يجبُ فهمُه على الأشياءِ التي لا تقعُ تحتَ استيلاءِ الاختيارِ كالتّكوينِ، لكونِ اللّهِ إذا أراد يخلقُ شيئًا ليس مَن يقاومُه، وإذا أراد يُنزلُ مطرًا ليس مَن يمنعُه. ويمكنُ أن نفهمَه أيضًا عن الأشياءِ الواقعةِ تحت الاستيلاء، لكونِ اللّهِ إذا أراد شيئًا إرادةً مطلقةً فيمنحُ البشرَ المعونةَ، الذي [التي] يعرفُ بسَبْقِ علمِه أنّهم يفعلون معها بإرادتهم ما يريدُه اللّهُ. وأمّا أنّ الانسانَ يقدرُ يقاومُ إرادةَ اللّهِ، فيبانُ **أوّلاً** من أنّه إذا أخطأ يفعلُ ما لا يريدُه اللّهُ، **وثانيًا** ممّا جاء في الاصحاحِ السّابعِ من أخبارِ الرّسلِ: يا أيّها

[illegible]

[illegible]

القساةَ الرّقابِ وغيرَ المختونين بقلوبهم وبمسامعِهم، أنتم في كلِّ حينٍ مقاومون للرّوحِ القدس؛ مثل آبائكم كذلك أنتم أيضًا. وليس هو محال [محالاً] أنّ الانسانَ يقاومُ إرادةَ اللّهِ على تقديرِ أنّ اللّهَ قد أنعمَ عليه بالانعتاقِ، بل انّه أمرٌ لازمٌ أن يقدرَ الانسانُ يقاومُ إرادةَ اللّهِ على تقديرِ أنّه مستولٍ على ذاته. ومعنى قولِه: إنّ اللّهَ يُميلُ قلبَ الملكِ أين ما شاء وأنَّ الآبَ يجتذبُ المرءَ إلى الاتيانِ إلى الابن، فهو أنّ اللّهَ يفعلُ ذلك ليس قهرًا وغصبًا، بل بتمليقٍ ومحبّةٍ مثلما أنّا نجتذبُ طفلاً إذا ارايناه [أريناه] شيئًا لطيفًا، فهكذا يُميلُنا اللّهُ إلى إرادتِه ويَجتذبُنا إلى محبّتِه ويَردُّنا إلى التّوبةِ بما أنّه يبيّنُ لنا حسنَ الطّاعةِ لأوامرِه ويفتحُ أمامَ عينَي قلبِنا كنزَ ملكوتِه ويُرينا الثّوابَ المُعَدَّ للطّائعين والعقابَ المهيّأَ للمخالفين.

اعتراضٌ ثانٍ: إنّ اللّهَ له سيادةٌ كلّيّةٌ على خلائقِه. إذن يَقدرُ أن يُميلَها ويحرّكَها كإرادتِه. ولو ما كانت معونةُ اللّهِ مقترنةً اقترانًا غيرَ منفكٍّ مع فعلٍ معيّنٍ، لما ساد اللّهُ على خلائقِه كاملاً. **جواب:** إنّ سيادةَ اللّهِ لا تطلبُ أنّه تعالى يفعلُ أشياءَ ممتنعةً، لكونِه على تقديرِ أنّه تعالى يحفظُ شيئًا في الوجودِ يُمتنعُ أن يلاشيَه مع أنّه ربُّ الأربابِ وسيّدُ السّادات. وكذلك، على تقديرِ أنّه يمنحُ الانعتاقَ للانسانِ ويحفظُ له إيّاه بالنّسبةِ إلى الأفعالِ الاراديّةِ يُمتنعُ أنّه يحرّكُه غصبًا عنه، ويُمتنعُ أنّ معونتَه تقترنُ اقترانًا غيرَ منفكٍّ مع جهةٍ معيّنة.

جوابٌ آخرُ: سيادةُ اللّهِ تطلبُ أنّه تعالى يحرّكُ الأشياءَ حركةً موافقةً لطبيعتِها، لأنّه لا يحرّكُ النّارَ إلى الاحتراقِ بالبرودةِ، بل بالحرارة. وهكذا، لا يُحرّكُ الانسانُ إلى وضعِ الأعمالِ الاراديّةِ بمعونةٍ مقترنةٍ مع جهةٍ معيّنةٍ اقترانًا غيرَ منفكٍّ، بل بمعونةٍ مباحةٍ، أي غيرَ مقترنةٍ مع إحدى الجهتين بالتّعيين.

اعتراضٌ ثالثٌ: اللّهُ هو فاعلٌ أوّلٌ ومستولٍ أوّلٌ، فيجبُ أنّه هو تعالى يعيّنُ الأفعالَ البشريّةَ. وإذا أثبتنا استيلاءَ الاختيارِ الالهيِّ، يكفي ذلك إلى إثباتِ استيلاءِ الاختيارِ البشريّ. **جواب:** لا شكَّ أنّ اللّهَ هو فاعلٌ أوّلٌ ومستولٍ أوّلٌ. ولكنّ أوّليّةَ استيلاءِ اللّهِ لا تقومُ بأنّه يُميلُ الانسانَ إلى ما يشاءُ من دونِ إرادتِه، بل تقومُ بأنّه يَخلقُ الانسانَ، ويعطيه استيلاءَ الاختيارِ، ويحفظُه له

[illegible]

منهما مائة جلدة [illegible]

منهما مائة جلدة [illegible]

[illegible]

[illegible]

ويحثّه إلى عملِ الخيرِ واجتنابِ الشرِّ، ويساعدُه إلى رياضةِ الفضائلِ إذا أراد أن يفعلَها. ولا يكفي إلى أنّ الانسانَ يكونُ مستوليًا على ذاتِه أنّ اللّهَ يكونُ مستوليًا على ذاتِه، مثلما لا يكفي إلى أنّ المرءَ يكونُ حكيمًا أن اللّهَ هو حكيمٌ، بل يَلزمُ أنّ الانسانَ يملكُ انعتاقًا كاملاً إلى أفعالِه، مثلما يلزمُ أنّ المرءَ يملكُ الحكمةَ في ذاتِه.

اعتراضٌ رابعٌ: لو لم يعيّنِ اللّهُ أفعالَ البشرِ لكان تابعًا لإرادتهم وخاضعًا لها، وهذا محالٌ، بل الأَولى أنّ الخلائقَ تخضعُ لإرادةِ الخالق. **جوابٌ:** ليس هو محال [محالاً] أنّ اللّهَ يتبعُ إرادةَ البشرِ، على تقديرِ أنّه يحفظُ لهم انعتاقَهم، لكونِ على هذا التّقديرِ يرجعُ إلى البشرِ أن يختاروا ما يريدون أن يفعلوا مع معونةِ اللّه. ولهذا، قد قال اللّهُ في الاصحاحِ الثّالث والأربعين من نبوءةِ أشعيا: استعبدتَني بخطاياك وأتعبتني بآثامك. هذا معناه أنّ الانسانَ بإرادتِه يَستعملُ معونةَ اللّه وعطاياه بعملِ الشرّ.

الفصلُ التّاسعُ
في توفيقِ النّعمةِ مع استيلاءِ الاختيارِ البشريّ

قال بعضُ الأراطقة: لن توجدَ نعمةُ اللّه لأنّ استيلاءَ الاختيارِ موجودٌ. **وقال** آخرون: لا يوجدُ استيلاءُ الاختيارِ لأنّ النّعمةَ موجودةٌ. وأمّا نحن **فنقولُ** بوجودِ كليهما، وذلك أنْ لا المعونةُ تنافي الانعتاقَ ولا الانعتاقُ ينافي المعونةَ. وبيانُه أنّ معونةَ اللّهِ، وإنْ كانت ضروريّةً إلى وضعِ الفعلِ، فليست مقترنةً من ذاتِها مع جهةٍ معيّنة. ولذلك، يَقدرُ الانسانُ أن يستعملَها بالخيرِ أم بالشرِّ كإرادته، مثلما أنّ النّورَ، وإنْ كان ضروريًّا إلى البصرِ، فيقدرُ الانسانُ أن يبصرَ أم لا مع حضوره، بما أنّه لا يقترنُ اقترانًا معيّنًا لا مع البصرِ ولا مع عدمِ البصر. ومثلما أن الرِّجلَ هي ضروريّةٌ إلى المشيِ، مع أنّها لا تضعُ في الانسانِ ضرورةَ المشيِ عند حضورِها، هكذا معونةُ اللّهِ هي ضروريّةٌ إلى عملِ الخيرِ، مع أنّها لا تضعُ في المرءِ ضرورةَ العملِ عند وجودِها، لأنْ كما يقدرُ الانسانُ أن يقعدَ عند وجودِ الرِّجلِ، هكذا يقدرُ أن يعملَ شرًّا عند وجودِ النّعمة. ومثلما لا تُطلبُ الرِّجلُ إلى القعودِ بل إلى المشيِ، هكذا النّعمةُ لا تُطلبُ إلى عملِ الشرِّ بل إلى عملِ الخير. هذا معناه أنّ الانسانَ لا يقدرُ أن يعملَ خيرًا من دونِ معونةٍ خصوصيّةٍ من اللّه. وأمّا الشرُّ فيقدرُ أن يعملَه من دونِ معونةِ اللّهِ بالاسعافِ

[illegible]

العامّ الذي يَعملُ به اللّهُ مع الخلائقِ كافّةَ الأعمالِ، صالحةً كانت أم طالحةً، كما مرّ أعلاه. يُحصِّلُ أنّ المعونةَ الالهيّةَ لا تنافي الانعتاقَ البشريَّ، لأنّها وإنْ كانت ضروريّةً إلى عملِ الخير، **فأوّلاً** ليس هو ضروري [ضروريًّا] أنّ المرءَ يعملُ خيرًا بل يقدرُ يعملُ شرًّا بغيرها، **وثانيًا** ليستِ المعونةُ مقترنةً اقترانًا ذاتيًّا مع الخير. وإذا أراد المرءُ أن يعملَ خيرًا فهي حاضرةٌ إلى مساعدتِه أبدًا دائمًا. **وإنْ قلتَ:** إنّ المرءَ لا يقدرُ أن يريدَ يعملُ خيرًا من دونِ المعونةِ **فأجبتُكَ:** نعم، ولكنْ لا يُحصِّلُ من ذلك أنّ المعونةَ تنافي الانعتاقَ، لأنّها حاضرةٌ إلى مساعدةِ الانسانِ، ليس فقط بالنّسبةِ إلى أنّه يفعلُ خيرًا، بل أيضًا بالنّسبةِ إلى أنّه يريدُ يفعلُه. وإنْ كان الانسانُ غيرَ قادرٍ أن يريدَ يفعلُ خيرًا من دونِ معونةِ اللّهِ، فمع ذلك هو قادرٌ أن لا يريدَ ذلك عند حضورِها، وهذا يكفي إلى تصوّرِ الانعتاقِ، مثلما أنّ الانسانَ هو قادرٌ أن لا يمشيَ مع حضورِ الرِّجل وإنْ كان غيرَ قادرٍ أن يمشيَ من دونِ وجودِها.

الفصلُ العاشرُ
في نعمةِ التّقديسِ والتّبرئة

نعمةُ التّقديسِ والتّبرئةِ هي التي تصيّرُ الانسانَ قدّيسًا بارًّا. والقداسةُ تقومُ بأنّ المرءَ يكونُ محبوبًا من اللّهِ وابنَه بالذّخيرةِ ووارثَ ملكوتِه. وهذه القداسةُ تُدعى نعمةَ التّبرئةِ والتّقديسِ، لأنّها موهبةٌ ممنوحةٌ من اللّهِ للبشر قصدًا لتقديسِهم ولتبرئتهم. وقد تُدعى نعمةً مطلقةً لأنّها أفضلُ من سائرِ الأنعامِ الالهيّة. وتُحدُّ أنّها اشتراكُ الطّبيعةِ الالهيّةِ، لأنّ المرءَ إذا اقتبل هذه النّعمةَ من اللّهِ إنّما يشتركُ الطّبيعةَ الالهيّةَ ويصيرُ إلهًا بالاشتراكِ، كما جاء في الاصحاحِ الأوّلِ من رسالةِ مار بطرسَ الثّانية: وَهبَ لنا المواعيدَ العظيمةَ الكريمةَ حتّى تكونوا بها شركاءَ الطّبعِ الالهيّ، لأنْ مثلما يشتركُ الحديدُ المُحمّى بطبعِ النّارِ هكذا يشتركُ البارُّ بالنّعمةِ بالطّبعِ الالهيّ. ومن حيثُ أنّ الذي يشتركُ بطبعِ اللّهِ يُدعى إلهًا باشتراكٍ، فالذي يُحصِّلُ النّعمةَ المقدّسةَ يُدعى إلهًا باشتراكٍ. ولكونِ الذي يَصدرُ عن اللّهِ بشبهِ الطّبيعةِ يُدعى ابنًا، فالذي ينالُ نعمةَ اللّهِ يُدعى ابنَ اللّه كما قال في المزمورِ الحادي والثّمانين: أنا قلتُ إنّكم آلهةٌ وبنوا [وبنو] العالي كلُّكم؛ وفي الاصحاحِ الأوّلِ من إنجيلِ يوحنّا: أعطاهم سلطانًا أن يصيروا بَني اللّه؛ وفي الاصحاحِ

الخامسِ من الرّسالة إلى أهلِ رومية: نحن مفتخرون بالرّجاءِ بمجدِ بني اللّه؛ وفي الاصحاحِ الثّالث من رسالةِ مار يوحنّا الأولى: أنظروا ما أعظمَ المحبّةَ التي أعطانا الآبُ حتّى نُدعى أبناءَ اللّهِ ونكونَ كذلك. أيّها الأحبّاءُ نحن الآنَ أبناءُ اللّهِ. ومن حيثُ أنّ الذي ليس هو ابنًا بالطّبعِ بل بالنّعمةِ، فهو ابنٌ بالذّخيرةِ لذلك الذي له النّعمةُ المقدّسةُ، ويُدعى ابنَ اللّهِ بالذّخيرةِ كما جاء في الاصحاحِ الثّامنِ من رسالةِ رومية: إنّما أَخذتم روحَ ذخيرةِ البنين. وبما أنّ الذي هو ابنٌ بالذّخيرةِ له حقٌّ في الميراثِ، لذلك البارُّ له حقٌّ في ميراثِ اللّه. ومن حيثُ أنّ ميراثَ اللّهِ هو الملكوتُ السّماويُّ والسّعادةُ الأبديّةُ، فالذي له نعمةُ اللّهِ له حقٌّ في تحصيلِ النّعيمِ السّماويِّ كما في الاصحاحِ الثّامنِ من رسالةِ رومية: فإنْ كنّا نحن أبناءً فورثةً أيضًا، فإنّا ورثةُ اللّهِ ووارثين [ووارثون] مع المسيحِ. وبسببِ أنّ الذي يصدرُ كالابنِ يُدعى مولودًا، لذلك إذ يَقبلُ المرءُ النّعمةَ يُقال إنّه يولدُ من اللّهِ، كما قال في الاصحاحِ الأوّلِ من إنجيل يوحنّا: وُلدوا من اللّهِ؛ وفي الاصحاحِ الثّالثِ منه: من لم يولدْ ثانيةً لن يقدرَ أن يعاينَ ملكوتَ اللّه، ومَن لم يولدْ أيضًا من الماءِ والرّوحِ القدس لن يقدرَ أن يدخلَ ملكوتَ اللّه. والمولودُ من الرّوحِ فهو روحٌ؛ وفي الاصحاحِ الثّاني من رسالة مار يوحنّا الأولى: كلُّ مَن يعملُ البرَّ هو مولودٌ منه؛ وفي الاصحاحِ الثّالثِ من الرّسالةِ المذكورة: كلُّ مَن وُلد من اللّه فلَن يعملَ الخطيئةَ من أجلِ أنّ زرعَه ثابتٌ فيه، ولا يستطيعُ أن يخطئَ لأنّه مولودٌ من اللّهِ؛ وفي الاصحاحِ الرّابعِ منها: كلّ وَدودٍ هو مولودٌ من اللّهِ؛ وفي الاصحاحِ الخامسِ منها: كلُّ مَن هو مولودٌ من اللّهِ فإنّه لا يخطئُ. وبسببِ أنّ الذي يقبلُ وجودًا جديدًا يُدعى خليقةً جديدةً، والذي يقبلُ بالنّعمةِ وجودًا جديدًا يُدعى إنسانًا جديدًا وخليقةً جديدةً، كما قال في الاصحاحِ الخامسِ من الرّسالةِ الثانية إلى أهلِ قورنثية: إنّا في المسيحِ خليقةٌ جديدةٌ؛ وفي الاصحاحِ السّادسِ من الرّسالةِ إلى أهلِ غلاطية: لأنّ بيسوعَ المسيحِ ليس الختانُ بشيءٍ ولا الغُرلةُ، بل إنّما الشّيءُ الخليقةُ الجديدةُ؛ وفي الاصحاحِ الرّابعِ من الرّسالةِ إلى أهلِ أفسوس: فتجدّدوا بروحِ ضميركم والبسوا الانسانَ الجديدَ الذي خُلق حَسَبِ اللّهِ بالبرّ وقدّوسيّةِ الحقّ. ومن حيثُ أنّ الذي له الوجودُ

[illegible]

[illegible]

الالهيُّ الفائقُ الطّبيعةِ هو وحدَه موجودًا [موجودٌ] وجودًا حقيقيًّا، لذلك قال مار بولص الرّسول في الاصحاحِ الخامسَ عشرَ من رسالتِه إلى أهل قورنثية: وبنعمةِ اللّهِ صرتُ إلى ما أنا عليه.

والنّعمةُ المذكورةُ هي كيفيّةٌ فائقةُ الطّبيعةِ مسندةٌ إلى نفسِ الانسانِ كما تُسندُ الحرارةُ إلى الحديدِ، لها أن تزيّنَ النّفسَ وتصيّرَها محبوبةً من اللّهِ ووارثةَ ملكوتِه. ومنزلتُها بالنّسبةِ إلى الحياةِ الرّوحانيّةِ الفائقةِ الطّبيعةِ كمنزلة النّفسِ بالقياسِ إلى الحياةِ الجسدانيّةِ الطّبيعيّة، لكونِ مثلما أنّ النّفسَ هي مبدأُ الحياةِ الطّبيعيّةِ وهي تحرّكُ القوّةَ الجسدانيّةَ الباطنةَ والظّاهرةَ، هكذا النّعمةُ المقدّسةُ هي مبدأُ الحياةِ الالهيّةِ الفائقةِ الطّبيعةِ وهي تحرّكُ النّفسَ إلى الأفعالِ الرّوحانيّة. وقال بعضُ العلماءِ: إنّ النّعمةَ تُسندُ أي تُقبلُ في الارادةِ من دونِ وسيطٍ. وقال آخرون: إنّها تُسندُ في النّفسِ؛ وهذا هو أصحُّ، لكونِ النّعمةِ إنّما تُمنحُ لتَرفعَ الطّبيعةَ إلى الوجودِ الالهيّ الفائقِ الطّبيعةِ. يُحصّلُ أنّه واجبٌ أن تُسندَ في الطّبيعةِ إي النّفس التي ترفعُها إلى الكمال، مع أنّ الرّأيَ الأوّلَ يقدّرُ أنّ الارادةَ تتميّزُ عن النّفسِ النّاطقة، وهو محالٌ كما تبيّنَ في الطّبيعيّات. وأمّا أنّ النّعمةَ هي كيفيّةٌ عرضيّةٌ فيبانُ من أنّها لا تقومُ بذاتِها، بل إنّما تُسندُ إلى الجوهرِ الذي هو كاملٌ من جانبِ الوجودِ الطّبيعيٍّ أي إلى الانسانِ أم الملاك. ونسبتُها إلى تزيينِ النّفسِ كنسبةِ الملابسِ إلى تزيينِ الجسدِ، وكنسبةِ النّورِ إلى تزيينِ العالم.

وتمتازُ النّعمةُ عن سائرِ العطايا الالهيّة، أعني عن الفضائلِ الالهيّةِ والأدبيّةِ المغروسةِ من اللّهِ في النّفسِ البارّة، وعن مواهبِ الرّوحِ القدس وعن سائرِ الأشياء. هذا معناه أنّ المواهبَ المذكورةَ تتبعُ النّعمةَ المقدّسة، مع أنّها تمتازُ عنها مثلما أنّ نعمةَ الملكِ تتميّزُ عن العطايا التي يمنحُها لمَن يُنعِمُ عليه، وذلك أنّ النّعمةَ تتقدّمُ بالتّصوّرِ على العطايا المذكورةِ، إذ لا تُمنحُ المواهبُ المذكورةُ إلاّ لأجلِ النّعمة. وقال بعضُ العلماءِ إنّ النّعمةَ المقدّسةَ لا تتميّزُ عن مَلَكةِ المحبّةِ الالهيّة التي يغرسُها اللّهُ في نفسِ الانسانِ، لأسبابٍ: **أوّلُها** أنّ مفعولاتِ النّعمةِ تُنسبُ في الكتابِ الالهيِّ إلى

محبّةِ اللّهِ كما قال في الاصحاحِ الثّالثِ من رسالةِ مار يوحنّا الأولى: أنظروا ما أعظمَ المحبّةَ التي أعطانا الآبُ حتّى نُدعى أبناءَ اللّهِ ونكونَ كذلك. وفي الاصحاحِ الرّابعِ: كلُّ وَدودٍ هو مولودٌ من اللّهِ، واللّهُ هو محبّةٌ، ومَن حلَّ في المحبّةِ فقد حلَّ في اللّهِ وقد حلَّ اللّهُ فيه؛ وفي الاصحاحِ السّابعِ من لوقا: إنّ خطاياها الكثيرةَ مغفورةٌ لها لأنّها أحبّتْ كثيرًا؛ وفي الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من رسالةِ رومية: كمالُ النّاموسِ هي [هو] المحبّةُ. **وثانيها:** لو كانتِ النّعمةُ ممتازةً عن المحبّةِ لأمكن أنّها تنفصلُ عنها، وهذا محالٌ كقولِ الرّسولِ في الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من الرّسالةِ الأولى إلى أهل قورنثية: إنْ لم يكنْ فيّ محبّةٌ فلستُ بشيءٍ. ونفيُ ذلك أنّ المحبّةَ تتبعُ النّعمةَ. وقولُه: انظروا ما أعظمَ المحبّةَ التي أعطانا الآبُ حتّى نُدعى أبناءَ اللّهِ، فلا يدلُّ أنّا نُدعى أبناءَ اللّهِ بالمحبّةِ، ولكنْ بالنّعمةِ التي أنعمَ علينا فيها. وقولُه: المحبّةُ، لا يعني هنا على محبّتِنا نحوَ اللّهِ، بل على محبّةِ اللّهِ نحوَنا. وبسببِ أنّ النّعمةَ المقدّسةَ هي مقترنةٌ اقترانًا غيرَ منفكٍّ مع مَلَكةِ المحبّةِ، لذلك يُنسبُ إلى المحبّةِ ما هو مفعولُ النّعمةِ وحدَها. وقولُه: كلُّ وَدودٍ هو مولودٌ من اللّهِ، يدلُّ أنّ الوَدودَ مولودٌ من اللّهِ ليس بالمحبّةِ بل بالنّعمةِ التي هي مقترنةٌ معها مَلَكةُ المحبّةِ، مثلما إذا قلنا: كلُّ ضاحكٍ هو إنسانٌ، فلا ندلُّ أنّ الانسانيّةَ تقومُ بالضّاحكيّةِ ولكنْ بالحيوانِ النّاطق الذي هو أصلُ الضّاحكِ؛ ومثلما إذا قلنا: كلُّ متحرّكٍ حركةً داخلةً هو عائشٌ، فلا ندلُّ أنّ الحياةَ تقومُ بفعلِ الحركةِ الدّاخلةِ بل انّها تقومُ بالقوّةِ المحركةِ التي تصدرُ عنها الحركةُ. وقولُه: اللّهُ هو محبّةٌ ومَن حلَّ في المحبّةِ فقد حلَّ في اللّهِ وقد حلّ اللّهُ فيه، فلا يدلُّ أنّ اللّهَ هو محبّةٌ فاعلةٌ مخلوقةٌ نحبُّه بها، ولكنْ يدلُّ أنّ اللّهَ محبّةٌ فاعلةٌ خالقةٌ يحبُّنا بها، وبالالتزامِ: مَن يَثبتُ في هذه المحبّةِ، أي مَن يحبُّه اللّهُ، فقد حلَّ في اللّهِ؛ ومَن يَثبتُ في المحبّةِ المخلوقةِ،

أي مَن يحبُّ اللَه، فقد حلَّ فيه اللّهُ أيضًا. وهذا لا يدلُّ أنّ الانسانَ يحلُّ في محبّةِ اللّهِ بالمحبّةِ وحدَها، بل بالمحبّةِ وبالنّعمةِ معًا. وقولُ يوحنّا الرّسولِ في الرّسالةِ الأولى في الاصحاحِ الثّالثِ: مَن لم يحبَّ يثبتْ في الموتِ، فيدلُّ أنّ عدمَ المحبّةِ هو مقترنٌ مع موتِ النّفسِ، ولا يدلُّ أنّ عدمَ المحبّةِ هو موتُ النّفسِ، لأنّ موتَ النّفسِ يقومُ مستقيمًا في عدمِ النّعمةِ، مثلما أنْ إذا قلنا: مَن يُعدمُ الحرارةَ الطّبيعيّةَ هو مائتٌ، فلا نعني أنّ الموتَ يقومُ بعدمِ الحرارة، بل نعني أنّ عدمَ الحرارةِ هو مقترنٌ مع انفصالِ النّفسِ عن الجسدِ الذي فيه يقومُ الموتُ. وقولُه: إنّ خطاياها الكثيرةَ هي مغفورةٌ لها لأنّها أحبّت كثيرًا، لا يدلُّ أنّ المحبّةَ هي نفسُ التّبرئةِ، بل يدلُّ أنّها شرطٌ متقدّمٌ لازمٌ إلى التّبرئةِ أي إلى مغفرةِ الخطايا. وقولُه: إنّ المحبّةَ كمالُ النّاموسِ، يعني أنّ الذي يحبُّ اللّهَ فيحفظُ سائرَ الوصايا. يُحصّلُ أنّ النّعمةَ هي أصلُ وينبوعُ سائرِ الفضائلِ المغروسة. وقُيّد بقولِه: الفضائلُ المغروسةُ، لأنّ الفضائلَ التي يفعلُها الانسانُ مع عونِ اللّهِ لا شكَّ أنّها تتميّزُ عن النّعمةِ المقدّسة، كقولِنا: إنّ الخاطئَ إذا أحبَّ اللّهَ وتبرّرَ، فتلك المحبّةُ تستحقُّ استحقاقَ الرّحمةِ أنِ اللّهُ يمنحُه النّعمةَ المقدّسةَ، وبالمتابعةِ: تتميّزُ النّعمةُ عن المحبّة. والمرءُ الموجودُ في حالِ النّعمةِ إذا فعل فعلاً صالحًا مع عونِ اللّهِ، فذاك الفعلُ الصّالحُ يستحقُّ استحقاقَ العدلِ. إنّ اللّهَ يَزيدُ له النّعمةَ، وبالمتابعةِ: تتميّزُ النّعمةُ عنه. وأمّا قولُه: لو كانتِ النّعمةُ ممتازةً عن المحبّةِ لأمكن أن تنفصلَ عنها، فهو صدقٌ إذا تكلّمنا عن مَلَكةِ المحبّةِ المغروسةِ من اللّهِ في نفسِ البارّ، لأنّ اللّهَ يقدرُ مطلقًا أن يعطيَ الانسانَ نعمتَه فقط من غيرِ أن يغرسَ فيه مَلَكةَ المحبّةِ، وذلك أنّ هذَين الشّيئَين يمتازان تمييزًا حقيقيًّا، أي: النّعمةُ التي يُحبُّ بها الانسانُ من اللّهِ، ومَلَكة المحبّةِ التي يحبُّ بها الانسانُ اللّهَ.

والنّعمةُ المقدّسةُ لها أن تزدادَ وتشتدَّ بمقدارِ تزييدِ الأفعالِ الصّالحةِ، وخاصّةً المحبّة

[illegible]

[illegible]

الالهيّة، لأنْ بقَدْرِ ما أحبَّ الانسانُ اللّه بقدْرِ ذلك أحبّه اللّهُ وسكبَ عليه نعمتَه. وبقدْرِ ما تزتاد [تزدادُ] النّعمةُ بقَدْرِ ذلك يزدادُ المجدُ السّماويُّ أي الأجرُ والثّواب، لأنّ اللّهَ يثاوبُ كافّةَ الأعمالِ الصّالحةِ الذي [التي] يصنعُها المرءُ وهو في حالِ النّعمةِ، خرجَ به أن يثاوبَ الأعمالَ المصنوعةَ في حالِ الخطأ، لأنّ الأعمالَ المصنوعةَ في حالِ الخطأ هي مائتةٌ وليس لها استحقاقٌ، ونسبتُها إلى الثّوابِ كنسبةِ الزّرْعِ الفاسدِ إلى النّعمة.

الفصلُ الحاديَ عشرَ
في الاستعدادِ إلى قَبولِ النّعمةِ

بعضُ أشياءَ تتقدّمُ إلى قَبولِ النّعمةِ، وبعضُها تتبعُها، وبعضُها تتلوها.

فالأشياءُ اللازمُ أن تتقدّمَ على قبولِ النّعمةِ هي التّندّمُ على الخطايا أم فعلُ المحبّةِ الالهيّةِ فوقَ كلِّ شيء، وذلك أنّ المرءَ الموجودَ في حالِ الخطأ لا يقدرُ من بابِ الاستحقاقِ أن ينالَ النّعمةَ الالهيّةَ أصلاً، لكونِ استحقاقِ الخطيئةِ أنّ اللّهَ لا يتركُها هو أعظمُ من استحقاقِ الفعلِ الصّالحِ الذي يطلبُ أنّ اللّهَ يتركُ الخطأَ ويمنحُ نعمتَه. يُحصّلُ أنّ الخاطئَ لا يقدرُ أن ينالَ النّعمةَ إلاّ مرحمةً من اللّه. ولكونِ اللّهِ لا يريدُ موتَ الخطأةِ، ففرضَ لهم طريقةً ليرجعوا إلى حالِ النّعمةِ ما لا يقدرون أن ينالوا النّعمةَ بغيرِها، وهي إمّا فعلُ المحبّةِ الالهيّةِ فوق كلِّ شيءٍ كقولِه: إنّ خطاياها الكثيرةَ مغفورةٌ لها لأنّها أحبّتْ كثيرًا، وإمّا التّندّمُ على الخطايا مع القصدِ الثّابتِ في عدمِ إعادتِها، وذلك مشروحٌ في سرِّ التّوبة. وهذه الأفعالُ هي استعدادٌ مطلوبٌ إلى تحصيلِ النّعمةِ في مَن كان موجودًا في حالِ الخطأ. وقُيِّد بقولِه: إنّ الخاطئَ لا يمكنُ أنّه يستحقُّ حصولَ النّعمةِ، لكونِ الاستحقاقِ صنفان: **أحدُهما** استحقاقُ العدلِ وهو الذي يستحقُّ من بابِ العدلِ المجازاةَ، مثلما يستاهلُ الأجيرُ أن يُعطى أجرتَه بعد تكميلِ الشّرطِ؛ وبهذا المعنى لا يقدرُ الخاطئُ من بابِ الاستحقاقِ أن ينالَ نعمةَ اللّه للسّببِ المذكور. **والثّاني**، استحقاقُ

[illegible]

الرّحمةِ، وهو أن يُعطى المرءُ مجازاةَ مرحمةٍ من دونِ التزامِ العدلِ، مثلما يستاهل الفقيرُ أن يُعطى صَدَقةً إذا طلبها بتوسّلٍ واحتشام؛ وبهذا المعنى يستحقُّ الخاطئُ أن يُعطى نعمةَ اللّهِ إذا تندّمَ على خطيئتِه تندّمًا كاملاً خارج [خارجًا] عن سرِّ الاعترافِ، أم إذا تندّم عليها تندّمًا غيرَ كاملٍ ثمّ اعترف بها أمامَ الكاهن، أم إذا أتى بفعلِ محبّةِ اللّهِ فوق كلِّ شيءٍ، لكونِ اللّهِ، لكثرةِ مراحمِه، يمنحُه النّعمةَ المقدّسةَ ناظرًا إلى تلك الأعمالِ الصّالحة.

وأمّا الذي هو موجودٌ في حالِ النّعمةِ، فإنّه يستحقُّ تزييدَها استحقاقَ العدلِ كلّما فعلَ فعلاً صالحًا، وذلك أنّ المرءَ مع النّعمةِ السّابقِ وجودُها فهو ابنُ اللّهِ بالذّخيرةِ ومحبوبًا منه تعالى، وبالالتزام: متى فعلَ عملاً صالحًا يستحقُّ استحقاق العدلِ أنّ اللّهَ يحبُّه أوفرَ محبّةٍ وبالمتابعة: يستاهلُ أن يزيدَ له نعمتَه. وهكذا، قيس عن الانسانِ الموجودِ في حالِ الخطأ العَرضيِّ وحدَه، لكونِ الخطأ العرضيِّ لا ينافي نعمةَ اللّه، كما هو مثبوتٌ في الخطايا.

الفصلُ الثّانيَ عشرَ
في الأشياءِ التي تتبعُ النّعمةَ الالهيّةَ

إذا تبرّر الخاطئُ بسَبْقِ التهييءِ [التّهيّؤ] الواجبِ، فللوقتِ يحصّلُ النّعمةَ المقدّسةَ إنعامًا من اللّهِ، كما تقدّم. ومن حيثُ أنّ المرءَ إذا حصّلَ النّعمةَ فيصيرُ ابنَ اللّه بالذّخيرةِ ومحبوبًا منه، لذلك يُعطى الرّوحَ القدسَ كما جاء في الاصحاحِ الخامسِ من رسالةِ رومية: محبّةُ اللّهِ أُفيضت على قلوبِنا بالرّوحِ القدس الذي أُعطينا، بل وإنّه يُعطى الثّالوثَ كلَّه كقولِه في الاصحاحِ الرّابعَ عشرَ من إنجيل يوحنّا: مَن يحبُّني يحفظُ كلمتي، وأبي يحبُّه، وإليه نأتي، وعنده نصنعُ منزلاً. وبسببِ أنّ النّعمةَ المقدّسةَ تُمنحُ للانسانِ لكي يصيرَ إنسانًا جديدًا وخليقةً جديدةً. لذلك، يُعطى المرءُ مع النّعمةِ مَلَكَةَ سائرِ الفضائلِ الالهيّةِ والأدبيّةِ لكي يقدرَ بواسطتِها أن يفعلَ الأفعالَ الروحانيّةَ الفائقةَ الطّبيعة. والفضائلُ الالهيّةُ هي ما تلاحظُ اللّهَ مستقيمًا

[illegible]

بالايمانِ والرّجاءِ والمحبّة. والفضائلُ الأدبيّةُ هي ما تلاحظُ الأفعالَ الصّالحةَ غيرَ المتوجّهةِ إلى اللّهِ مستقيمًا، كالعدلِ والقوّةِ والامساكِ والفطنةِ والصّومِ والصَّدَقةِ وما أشبهَ وغيرُ هذه الملكوتُ، إنّما يُعطى البارُّ مواهبَ الرّوحِ القدس، وهي الحكمةُ والفهمُ والمشورةُ والعلمُ والقوّةُ وحسنُ العبادةِ وخوفُ الرّبّ، وذلك أنّ الرّوحَ القدسَ يمنحُ للبارِّ قوّةً إلى أنّه يطابقُ إلهامَه وحركاتِه الدّاخلةَ الرّوحانيّةَ. وهذه النّشاطةُ يجبُ أن تكونَ في العقلِ والارادةِ. وأمّا العقلُ فهو محتاجٌ إلى أربعِ مواهبَ، أي الفهمُ والحكمةُ والعلمُ والمشورةُ، لكونِه يجبُ عليه **أوّلاً** أن يفهمَ الأسرارَ الالهيّةَ ويعقلَها، وهذا مخصوصٌ بالفهم. **وثانيًا**، يجبُ أن يقايسَ ما قد تعقّله بأسرارٍ أخرى روحانيّةٍ، وهذا مخصوصٌ بالحكمة. **وثالثًا**، يجبُ أنّه يقايسُ الأسرارَ المعقولةَ بالأشياءِ الطّبيعيّةِ، وهذا مخصوصٌ بالعلم. **ورابعًا**، يجبُ أنّه يعرفُ ما يجبُ عملُه وتركُه، وهذا مخصوصٌ بالمشورة. وأمّا الارادةُ فهي محتاجةٌ إلى ثلاثِ مواهَب، أي القوّةُ وحسنُ العبادةِ وخوفُ الرّبّ، لكونِ يجبُ عليها **أوّلاً** أن تفعلَ الخيرَ مع الغيرِ محبّةً في اللّهِ، وهذا مخصوصٌ بحسنِ العبادة. **وثانيًا**، يجبُ أنّها تفعلُ الخيرَ لذاتِها محبّةً في اللّهِ وتدوسُ على الصّعوباتِ التي تميلُها عن محبّتِه تعالى، وهذا مخصوصٌ بالقوّة. **وثالثًا**، يجبُ أنّها تخافُ من اللّهِ كمخافةِ الابنِ من أبيه، وهذا مخصوصٌ بخوفِ اللّه. ومن حيثُ أنّ النّعمةَ المقدّسةَ لها تَضادُدٌ مع الخطيئةِ المميتةِ فتَمحيها [فتمحوها] من نفسِ الخاطئ.

وقال بعضُ الأراطقةِ: إنّ التّبرئةَ عدميّةٌ. هذا معناه أنّ الانسانَ يتبرّرُ بنفيِ الخطأ المميتِ وحدَه بغيرِ حصولِ النّعمة. **ونفيُ ذلك** أنّ الانسانَ، عندما يتبرّرُ، ليس فقط يُعدمُ أنّه يكونُ خاطئًا، بل أيضًا يُحصّلُ أنّه ابنُ اللّه كما تبيّن أعلاه. وبنوّةُ اللّهِ لا تقومُ بنفيِ الخطأ المميتِ وحدَه، ولكنْ بوضعِ

[illegible]

شيءٍ آخرَ وهو النّعمةُ الالهيّةُ، لكونِ إذا رفعتَ الخطأَ المميتَ عن الانسانِ وما زدتَ عليه شيئًا، إنّما هو إنسانٌ ابنُ إنسانٍ فقط، كما إذا رفعتَ السّوادَ عن الحائطِ يستمرُّ جوهرُ الحائطِ وحدَه، ولا يصيرُ الحائطُ أبيضَ. وقد يُمتنعُ أنّ المرءَ يصيرُ خليقةً جديدةً وإنسان جديد [وانسانًا جديدًا] بغيرِ حصولِ شيءٍ وجوديٍّ. ومثلما أنّ المرءَ لا يصيرُ حكيمًا بنفيِ الجهلِ وحدَه، بل بوضعِ الحكمةِ أيضًا، هكذا لا يصيرُ الانسانُ بارًّا برفعِ الخطأ المميتِ وحدَه، بل بوضعِ النّعمةِ أيضًا. وقد يمكنُ أنّ اللّهَ يرفعُ الخطأَ عن أحدٍ من غيرِ أنّه يبرُّره، أي من غير أنّه يصيّرُه ابنَه بالذّخيرةِ، إذ لا يريدُ أن يرفعَه إلى المقامِ الفائقِ الطّبيعة. هذا يدلُّ أنّ التّبرئةَ وجوديّةٌ، أي إنّها تَزيدُ شيئًا وجوديًّا على رفعِ الخطأ. **وإنْ قلتَ** إنّه يمكنُ أنّ الملكَ يتركُ خطأَ عبدِه من غيرِ أن يعطيَه شيئًا، وهذا يكفي إلى أنّه يرفعُه إلى نعمته، إذن يمكنُ أيضًا أنّ اللّهَ يغفرُ خطأَ الانسانِ من غيرِ أن يعطيَه نعمتَه، **فأجبتُك:** لا شكَّ أنّ اللّهَ هو قادرٌ مطلقًا أن يغفرَ الخطيئةَ بغيرِ منحِ النّعمةِ، مثلما يقدرُ الملكُ أن يغفرَ اثم عبدِه من غيرِ أن يعطيَه شيئًا، ولكنْ على هذا التّقديرِ فلا يصيرُ الانسانُ بارًّا ابنَ اللّهِ، بل يستمرُّ في حالِ الطّبيعةِ الخالصة أي غيرِ المرتفعةِ إلى المقامِ الفائقِ الطّبيعةِ، ومنزلتُه عند اللّهِ كمنزلةِ الأشياءِ الطّبيعيّةِ أي الحيواناتِ والبهائم. وكما أنّ العبدَ لا يرجعُ إلى نعمةِ الملكِ إذا غفر له اثمَه وحدَه، بل يلزمُ إلى ذلك أنّه يبيّنُ له محبّةً خصوصيّةً، هكذا لا يرجعُ الانسانُ إلى نعمةِ اللّهِ بتركِ الخطأ وحدَه، بل يلزمُ أنّ اللّهَ يحبُّه محبّةً خصوصيّةً، وبالالتزامِ: يمنحُه النّعمةَ المقدّسة. **جوابٌ آخرُ:** ليستْ نسبةُ الانسانِ إلى اللّهِ كنسبِ العبدِ إلى الملكِ، لأنّ العبدَ والملكَ هما في مقامٍ طبيعيٍّ مستوٍ بخلافِ ما هو اللّهُ بمقامٍ فائقٍ على طبعٍ

[illegible]

[illegible]

الانسانِ. وكما لا يقدرُ الملكُ أن يقيمَ عبدَه إلى مقامِ البنوّةِ بتركِ الخطأ وحدَه، هكذا لا يمكنُ أنّ اللّهَ يقيمُ الانسانَ إلى درجةِ بنوّةِ اللّهِ بتركِ الخطيئةِ وحدَها.

وإنْ سألتَ: هل يمكنُ اتّفاقُ النّعمةِ المقدّسةِ مع الخطيئةِ المميتة، **فأجبتُك:** لا، وذلك أنّ الخطأَ المميتَ هو عدمُ النّعمةِ مثلما أنّ الموتَ هو عدمُ الحياة، والعدمُ لا يمكنُ اتّفاقُه مع الصّورةِ الذي هو عدمُها مثلما لا يمكنُ اتّفاقُ الموتِ مع الحياة. وقد قال الرّسولُ في الاصحاحِ السّادسِ من الرّسالةِ الثّانية إلى أهلِ قورنثية: لأنّ أيَّ شركةٍ بين البرِّ والاثمِ وأي خلطة بين النّورِ والظّلمة وأي موافقةٍ بين المسيحِ وبليعال. ولو أمكن اتّفاقُ النّعمةِ مع الخطيئةِ المميتةِ لكان المرءُ محبوبًا ومبغوضًا معًا من اللّه، وكان ابنَ اللّهِ وابنَ الشيطانِ معًا، وإذا مات في الحالِ المذكورِ لكان هالكًا وفائزًا معًا، ونظرَ وجهَ اللّهِ وما نظرَه معًا، وهذا مُحالٌ.

الفصلُ الثّالثَ عشرَ
في الأشياءِ التي تتلو النّعمةَ المقدّسة

وهي على صنفَين: **أحدُهما** مفعولاتٌ أوّليّةٌ، وهي أنّ الانسانَ ابنُ اللّهِ بالذّخيرةِ ووارثُ الملكوتِ السّماويِّ، أي مستحقٌّ رؤيا وجهِ اللّهِ وتحصيلَ سائرِ الخيراتِ النّفسانيّةِ والجسدانيّةِ التي ينالونها [ينالُها] القدّيسون في الفردوسِ السّماويِّ، وناجٍ من الجحيمِ ومن جميعِ العذاباتِ المعدّةِ للهالكين، وأخًا [وأخٌ] للسّيّدِ المسيحِ وشريكًا [وشريكٌ] لكافّةِ الفائزين. وأمّا العقوبةُ الزّمانيّةُ الواجبةُ للخطايا فلا تُتركُ للانسانِ عند قبولِ النّعمةِ، بل يَلزمُ إلى تركِها أنّ المرءَ يوفيها في هذا العالمِ أم في المطهرِ قبل دخولِه إلى الملكوتِ أم بفعلِ المحبّةِ الالهيّةِ الوافرةِ أم بسائرِ الأفعالِ الصّالحةِ أم بنَيلِ الغفرانِ قبل مماتِه باستحقاقِ السّيّدِ المسيحِ وأمِّه

ܐܠܐܠܗܝܗ ܘܥܠܝܗ ܐܠܡܣܝܚܝܝܢ. ܗܘܐ
ܡܬܝ ܐܠܢܨܪܐܢܝܗ ܡܢܗ ܐܬܒܥܘܐ ܡܠܐ
ܘܫܥ ܒܗ ܐܠܐܒܐܐ ܐܠܡܩܕܣܝܢ
ܘܐܬܒܥܘܗ ܠܠܐܡܐܢܗ ܐܠܓ̰ܡܝܠܗ. ܘܡܢ ܬܠܟ
ܬܬܒܝܢ ܐܠܢܨܪܐܢܝܗ ܡܠܐ ܐܠܐܒܐܐ ܐܠܡܩܕܣܝܢ
ܘܐܢܡܐ ܡܢܗ ܬܬܒܥܘܗ ܡܠܐ ܐܠܓ̰ܡܝܠ
ܐܠܢܐܫܝ ܠܐ ܐܠܓ̰ܡܝܠ ܐܠܢܐܫܝ ܥܢ
ܒܠܐ ܡܫܝܐܗ ܐܠܠܗ ܘܐܠܡܣܝܚܝܗ
ܒܐܬܠܗ ܠܝܣ ܠܗ ܐܨܠ. ܘܡܣܝܚܝܗ ܚܩ
ܒܐܚܟܡ ܐܠܐܝܡܐܢ ܦܗܘ ܐܠܡܠܟܘܬ
ܡܢ ܐܠܡܥܠܡ ܐܢ ܦܝ ܐܠܡܠܟܘܬ
ܐܠܐܒܕܝ ܥܠܝ ܐܠܡܥܠܡ. ܘܐܠܪܘܚ
ܐܠܩܕܣ ܡܥܠܡ ܐܠܩܠܒ ܘܢܚܢ
ܦܝ ܐܠܩܕܝܡ ܒܥܕ ܐܠܐܒܐܐ ܦܝ ܡܥܠܡ
ܐܠܓ̰ܡܝܠ ܘܢܚܢ ܢܟܘܢ ܐܠ
ܐܠܠܗ ܐܠܐܒ ܘܢܚܢ ܡܣܝܚܝܝܢ
ܦܝ ܐܠܐܒܕ ܦܝ ܐܠܡܠܟܘܬ ܐܠܕܐܝܡ
ܘܐܠܐܒܢ ܘܐܠܪܘܚ ܐܠܩܕܣ
ܐܠܐܠܗ ܘܐܠܐܒܢ ܡܥ ܐܠܐܒ
ܟܠ ܐܠܐܒܐܐ ܐܠܐܘܠܝܢ ܘܡܥ ܐܠܩܕܝܣܝܢ
ܠܗ ܐܠܡܓ̰ܕ ܘܐܠܫܟܪ ܠܗ ܐܠܡܓ̰ܕ
ܘܐܠܫܟܪ ܠܠܗ ܘܐܠܐܒܢ ܘܐܠܪܘܚ
ܘܐܠܐܢ ܘܟܠ ܐܘܢ ܘܐܠܝ ܕܗܪ
ܐܠܕܗܪ ܐܡܝܢ.

ܐܠܡܩܐܠܗ ܐܠܬܐܣܥܗ ܘܐܠܥܫܪܘܢ

ܦܝ ܐܠܬܘܚܝܕ

ܐܠܦܨܠ ܐܠܐܘܠ

ܦܝ ܡܥܢܝ ܐܠܬܘܚܝܕ

ܐܠܬܘܚܝܕ ܗܘ ܡܢ ܐܠܐܡܪ ܐܠܬܝ ܝܫܗܕ ܒܗ
ܐܠܠܗ ܐܠܟܬܒ ܐܠܡܩܕܣܗ ܐܠܬܝ ܟܬܒܬܗܐ
ܐܠܐܢܒܝܐ ܐܠܡܠܗܡܝܢ. ܗܘ ܐܥܬܩܐܕ ܒܐܢ
ܐܠܠܗ ܘܐܚܕ ܠܐ ܐܠܗ ܐܠܐ ܗܘ ܘܐܢ ܡܐ ܥܕܐ
ܐܠܟܬܒ ܡܢ ܐܠܐܠܗܗ ܐܠܡܬܥܕܕܗ
ܐܠܡܥܒܘܕܗ ܒܐܠܒܐܛܠ ܘܐܠܡܫܪܟܝܢ.
ܘܗܘ ܩܘܠ. ܐܠܬܝ ܟܬܒܬ ܐܠܡܥܓ̰ܙܐܬ.
ܘܡܥܢܐܗ: ܐܠܬܘܚܝܕ ܗܘ ܐܠܐܝܡܐܢ ܒܐܠܠܗ
ܘܚܕܗ ܐܠܡܣܝܚ ܡܥ ܐܠܐܒ ܘܐܠܪܘܚ ܐܠܩܕܣ.
ܘܩܕ ܐܬܒܬ ܐܠܐܢܒܝܐ ܡܥܓ̰ܙܐܬܗ
ܐܠܠܗ ܦܝ ܐܠܥܗܕ ܐܠܩܕܝܡ ܡܥܓ̰ܙܐܬܗ ܒܥܕ
ܐܠܐ ܐܢ ܐܠܡܥܓ̰ܙܐܬ ܠܐ ܐܠܐܒ ܘܚܕܗ
ܠܟܢ ܒܐܠܪܘܚ ܐܠܠܗ ܘܗܘ ܝܟܘܢ ܡܥܓ̰ܙܐܬܗ.
ܘܡܥ ܐܢ ܐܠܟܬܒ ܐܠܡܩܕܣܗ. ܠܟܢ
ܐܠܬܘܚܝܕ ܡܢ ܐܠܡܣܝܚ ܐܠܡܥܓ̰ܙܐܬ ܐܠܡܥܠܢܗ
ܐܠܐ ܐܢ ܐܠܐܢܒܝܐ ܐܠܡܠܗܡܝܢ ܡܢ
ܐܠܐܒܐܐ ܘܐܠܐܘܠܝܢ. ܦܐܢ ܐܠܐܡܪ
ܐܠܡܥܓ̰ܙܐܬ ܠܐ ܐܠܬܘܚܝܕ ܘܐܠܐܝܡܐܢ
ܐܠܡܣܝܚܝ. ܘܗܘ ܡܥܢܝ ܐܠܐ ܐܠܬܘܚܝܕ

الطّاهرةِ وسائرِ القدّيسين. هذا يدلُّ أنّ النّعمةَ يمكنُ اتّفاقُها مع دينِ العقابِ الواجبةِ موافاتُه لأجلِ شرٍّ الخطأ. ومثلما تتّفقُ النّعمةُ مع الدَّين المذكورِ، هكذا يمكنُ اتّفاقُهما مع الخطأ العرضيِّ، لأنّ الخطأ العرضيَّ لا ينافي محبّةَ اللّه ولا يستحقُّ عقابًا أبديًّا، ولكنْ يستحقُّ عقابًا زمانيًّا في هذا العالمِ قبل المماتِ أم في العالمِ الآخرِ بعد الممات. **والصّنفُ الثّاني** مفعولاتٌ ثانية، وهي أنّ الانسانَ ينمو ويزتاد [ويزداد] في عملِ الفضائلِ، وعقلُه يرتفعُ إلى اللّهِ، وإرادتُه تلتهبُ بمحبّتِه تعالى، وتَزهدُ في الأمورِ الزّائلة، والقلبُ يرغبُ تكميلَ الوصايا الرّبّانيّة، وكلُّ إنسان يشتعلُ بنارِ الحبِّ الالهيِّ ويقتني عشقًا نحوَ الخيرِ وبغضًا نحو الشّرّ ولا يزالُ اللّه دافقًا عليه أنعامَه وخيراتِه ومعوناتِه حتّى يحصّلَ آخرةً صالحة.

المقالةُ الرّابعةُ والعشرون
في الوَسْم

الفصلُ الأوّلُ
في ماهيّةِ الوَسْم

الوسمُ هو قصدٌ إلهيٌّ أزليٌّ يُرشدُ به اللّهُ الخلائقَ النّاطقةَ إلى السّعادةِ الفائقةِ الطّبيعة. هذا معناه أنّ اللّهَ تعالى، منذ الأزل، قد أراد أنّ بعضَ الخلائقِ يصلون إلى تحصيلِ النّعيمِ السّماويّ مع معونتِه واستحقاقِهم. ويُدعى وسم [وسمًا]، لأنّه علامةُ المختارين. ويُسمّى الوسمُ قصد إلهيّ [قصدًا إلهيًّا]، لأنّ اللّهَ يريدُ أنّ البعضَ ينالوا [ينالون] السّعادةَ الأبديّة. ويُقالُ: قصد أزليّ، لكونِ الذي يختارُه اللّهُ في الزّمانِ إنّما قد اختاره منذ الأزلِ ولا يزالُ يختاره إلى الأبد، كما تقدّم في أزليّةِ اللّهِ وفي عدمِ تغييره. ويُقال: وسمُ الخلائقِ النّاطقة، لكونِ الوسمِ يلاحظُ منحَ السّعادةِ السّماويّة التي تختصُّ بالخلائقِ النّاطقةِ أي بالملائكةِ والنّاس. وقال مار أوغوسطينوس: إنّ الوسمَ هو استعدادُ النّعمة؛ وفي موضعٍ آخرَ: إنّ الوسمَ

[illegible]

هو سَبْقُ استعدادِ مواهبِ اللّهِ يخلصُ بها كلُّ من يخلص. هذا معناه أنّ اللّهَ إذا وسم أحدًا وقصدَ أن يمنحَه السّعادةَ الأبديّةَ بالفعل، إنّما يعدُّ له شيئَين: **أحدُهما** المجدُ أي السّعادةُ السّماويةُ، **والآخرُ** النّعمةُ والمعوناتُ التي يمنحه إيّاها لكي يصلَ إلى تحصيلِ المجد. يُحصّلُ أنّ اللّهَ إذا وسم أحدًا إنّما يعرفُ أوّلاً بسَبْقِ معرفته أنّه لو أعطاه هذه أم تلك المعونة لعمل معها وبها أعمالاً صالحةً حتّى إلى مماته. ثمّ يريدُ اللّهُ أن يعطيَه إيّاها، وذلك أنّ اللّهَ لا يخلّصُ أحدًا من داركي المعقولِ إلاّ باستحقاقه، أي لأجلِ أفعالِه الصّالحة. ولا يقدرُ المرءُ أن يفعلَ أفعالاً صالحةً إلاّ بمعونةٍ خصوصيّةٍ من اللّه. ولا يعطي اللّهُ معونتَه إلاّ بسبقِ معرفتِه ماذا يعملُ الانسانُ لو حصّلها.

ويُدعى الوسمُ استعدادًا، لأنّ اللّهَ يعدُ به المختارين إلى ملكوته. ويُقالُ أيضًا إرشادًا وإرسالاً، لكونِ اللّهِ يرسلُ ويرشدُ الموسومين إلى الغايةِ، إذ يمنحُهم وسائطَ توصلِهم إليها مع سبقِ علمِه أنّهم يصلون إليها بواسطتها أي بواسطة تلك الوسائطِ. ويُدعى: ترتيب، لأنّ اللّهَ يرتّبُ الموسومَ إلى النّهاية. ويُسمّى: سبق معرفة، لأنّ اللّهَ يعرفُ بسبقِ معرفتِه ماذا يفعلُ الانسانُ لو أعطاه النّعمةَ الذي [التي] يمنحُه إيّاها قصدًا لترتيبِه إلى تحصيلِ النّعيم. ويُدعى: انتخاب، لأنّه "تابعُ المحبّةِ والاختيارِ، إذ اللّهُ يعرفُ أوّلاً المرءَ، ثمّ يحبُّه، ثمّ ينتخبُه، ثمّ يمنحُه الوسائطَ اللازمةَ إلى تحصيلِ المجدِ، ثمّ يمنحُه المجد."[١٠]

الفصلُ الثّاني
هل النّاسُ يُوسمون من اللّه

نقولُ: لا شكَّ أنّ بعضَ النّاسِ يوسمون من اللّهِ كما يبانُ في الاصحاحِ الثّامنِ من رسالة رومية: والذين سَبَقَ وَوَسمَ إيّاهم، فهم دعا. وذلك أنّ بعضَ النّاسِ قد وصلوا، وبعضَهم قد يصلون إلى تحصيلِ النّعيمِ السّماويّ. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ قد سبقَ فوسمهم، لكونِ النّعيمِ السّماويِّ هو غايةٌ فائقةٌ على طبيعةِ الانسان. والغايةُ التي لا تقدرُ الأشياءُ على الوصولِ إليها بقوّةِ طبعِها، يَلزمُ أنّها تُرشدُ من الغيرِ إليها كما يُرشَقُ السّهمُ من الرّاشقِ إلى الهدف.

١٠- هذه الإضافة موجودة عموديًّا في الهامش الأيسر.

[illegible]

[illegible]

الفصلُ الثّالثُ
في أيّ شيءٍ يقومُ الوسمُ

قال بعضُ الأراطقةِ: إنّ الوسمَ هو سَبْقُ معرفةِ الاستحقاقِ البشريّ، وقَصْدُ منحِ النّعيمِ لأجلِه. وزعموا أنّ اللّهَ قد وسمَ المختارين بما أنّه قد عرفَ بسَبْقِ علمِه أعمالَهم الصّالحةَ، وأثبتوا أنّه تعالى لم يُعِدَّ لهمُ النّعمةَ لكي يعملوا الأفعالَ الصّالحة. **ونفيُ ذلك** أنّه قد مرَّ أنّ الانسانَ لا يقدرُ يعملُ عملاً صالحًا بغيرِ معونةِ اللّه. وأمّا قولُهم: إنّ الوسمَ هو سَبْقُ معرفةِ الاستحقاقِ البشريّ، وقصدُ منحِ النّعيمِ لأجلِه، فهو صحيحٌ، إلاّ أنّه ناقصٌ ولا يشرحُ ماهيّةَ الوسمِ بتمامٍ. فيجبُ أن يزتاد [يزدادَ] عليه أنّ الوسمَ هو منحُ النّعمةِ والمعوناتِ الذي [التي] يعرفُ اللّهُ بسبقِ معرفتِه أنّ الانسانَ يعملُ معها وبها أعمالاً صالحة.

فالوسمُ هو فعلٌ إلهيٌّ بسيطٌ يحوي شيئَين: **أحدُهما** من طرفِ العقلِ، وهو سبقُ معرفةِ الأشياءِ، لكونِ اللّهِ يعرفُ بسبقِ علمِه أنّ المرءَ يعملُ خيرًا لو حصّلَ معونتَه، **والآخرُ** من طرفِ الارادة، وهو قصدُ منحِ المعونةِ الذي [التي] يعرفُ أنّها فاعلةٌ، وقصدُ منحِ النّعيمِ السّماويِّ لأجلِ فعلِ الصّالحِ الذي يصيرُ مع تلك المعونة. واعلمْ أنّ اللّهَ لا يسمُ المرءَ لأجلِ أيِّ فعلٍ صالحٍ كان، لأنّ كثيرين فد فعلوا أفعالاً صالحةً ثمّ هلكوا بسببِ الخطيئة. ولكنْ، إنّما يسمُ المرءَ الذي يعرفُ بسبقِ معرفتِه أنّه يموتُ في حالِ النّعمة.

وإنْ سألتَ: هل الوسمُ يضعُ شيئًا في الموسوم، **فأجبتُك** :لا. لأنّ الوسمَ يقومُ بتصوّرِ رتبةِ المختارين، وبمنحِ النّعمةِ والنّعيمِ للموسومين. وذلك لا يضعُ شيئًا في الموسومِ، بل في الواسم. واعلمْ أنّ الوسمَ إمّا يُؤخذُ من طرفِ الواسم، وإمّا من طرفِ الموسوم. فإذا اعتبرناه من طرفِ الواسمِ، فهو سبقُ معرفةِ خلاصِ المختارين، ومنحُ النّعمةِ والنّعيمِ لهم. وإذا اعتبرناه من طرفِ الموسومِ، فهو أنّ الموسومَ يفعلُ فعلاً صالحًا مع معونةِ اللّه، ويثبتُ في حالِ النّعمةِ الالهيّة إلى المماتِ، ثمّ يحصّلُ النّعيمَ السّماويّ.

الفصل الثالث

[illegible]

الفصل الرابع

[illegible]

الفصلُ الرّابعُ
في مفعولاتِ الوسم

نقولُ: إنّ مفعولاتِ الوسمِ اثنان: **الأوّلُ** منحُ الوسائطِ، الذي يعرفُ اللّهُ بسبقِ علمِهِ أنّها توصلُ إلى النّعيم، أي منحُ النّعيمِ والمعوناتِ الفاعلةِ الذي [التي] يعرفُ اللّهُ منذ الأزلِ أنّ الانسانَ يفعلُ بها خيرًا إلى مماتِهِ؛ **والثّاني** منحُ النّعيمِ السّماويّ. **وقال** بعضُ العلماءِ: إنّ مفعولَ الوسم هو واحدٌ، أعني منحَ الوسائط. وقال آخرون: إنّه واحدٌ، أي منحُ النّعيم. **ونفيُ** ذلك أنّ الوسمَ هو استعدادُ الانسانِ إلى الخلاصِ بسبقِ وضعِ الوسائطِ اللازمةِ إلى ذلك. وهذا يحوي شيئَين، أي الوسائطَ والغاية. وقال الرّسولُ في الاصحاحِ الأوّل من رسالةِ أفسس: انتُخبنا به من قَبلِ تأسيسِ العالم لنكونَ قدّامَهُ أطهارًا بلا عيبٍ في المحبّة. وفي أثنائه، الذي سَبَقَ فرسمنا له بذخيرةِ البنينِ بيسوعَ المسيح؛ وفي الاصحاحِ التّاسعِ من رسالةِ رومية: ليُظهرَ غنى مجدِهِ في آنيةِ الرّحمةِ الذين أعدّهم للمجد؛ وفي الثّامنِ منها: الذي سَبَقَ فوسمَ إيّاهم فهم دعا، والذين دعاهم فأولئك برّرَهم، والذين برّرهم فأولئك مجّدَهم. هذا يدلُّ أنّ الوسمَ ثلاثة [ثلاثُ] درجاتٍ: **الأولى** وسمٌ، أي ترتيبُ المختارين وسبقُ معرفةِ أنّهم عتيدون أن يفعلوا خيرًا لو حصّلوا معونةَ اللّه؛ **والثّانيةُ** دعوةٌ وتبريرٌ، أي منحُ الوسائطِ اللازمةِ إلى تحصيلِ المجد؛ **والثّالثةُ** تمجيدٌ، أي منحُ النّعيمِ السّماويّ.

الفصلُ الخامسُ
في علّةِ الوسم

الوسمُ هو أنّ اللّهَ يمنحُ الانسانَ نعم [نعمًا] ومعوناتٍ، يعرفُ بسبقِ معرفتِهِ أنّه يفعلُ بها أفعالاً صالحةً إلى مماته، قصدًا بذلك أن يمنحَه فيما بعدُ النّعيمَ السّماويّ. فالوسمُ، بهذا المعنى، ليس له علّةٌ سوى رحمةِ اللّه ومحبّتِه الانعاميّةِ. وبيانُه أنّ هذا القصدَ أن تُمنحَ للانسانِ المعوناتُ الفاعلةُ، قصدًا لرفعِهِ إلى الملكوتِ، فهو من أعظمِ مراحمِ اللّهِ، ولا يمكنُ أنّه يرجعُ إلى استحقاقِ الانسانِ أصلاً، لأنّ الوسمَ يتقدّمُ كافّةَ

[illegible]

[illegible]

الاستحقاقاتِ، وهو يعطي للمرءِ النّعمةَ لكي يستحقَّ بها النّعيمَ. وهذا ما أثبته الرّسولُ بقولِه في الاصحاحِ التّاسعِ من رسالتِه إلى أهلِ رومية: لا بالأعمالِ، بل بالذي دعا، قيل لها، أي لرفقا، إنّ الكبيرَ يكون عبدًا للصّغير؛ وفي الاصحاحِ الأوّلِ من الرّسالةِ الثّانيةِ إلى طيموتاوس: الذي خلّصنا ودعانا بدعائه المقدّس لا كأعمالنا، بل كمشيئته ونعمته التي وُهبتْ لنا بيسوعَ المسيحِ قبل زمانِ العالمين؛ وفي الاصحاحِ الثّالثِ من الرّسالةِ إلى طيطوس: ليس بأعمالِ برٍّ عملناه نحن، بل برحمتِه خلّصنا؛ فكما خلّصنا، كذلك وسمنا لكي نخلصَ؛ وقال في الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من رسالةِ رومية: مَن تقدّم فأعطاه شيء [شيئًا] فيجازيه، هذا معناه أنْ لا أحدَ يستحقُّ الوسمَ، أي لا أحدَ يستحقُّ أنّ اللّهَ يعطيه المعونةَ الذي [التي] يعرفُ بسبقِ معرفتِه أنّه يحصّلُ بها الملكوتَ؛ وقال في الاصحاحِ التّاسعِ من رسالةِ رومية: إنّي أرحمُ على مَن أرحمُ، وأتحنّنُ على مَن أتحنّنُ؛ فليس الأمرُ الآنَ بيدِ مَن يشاءُ ولا بيدِ مَن يسعى، بل بيدِ اللّه الرّحيم؛ وفي أثنائه: هل الجبلةُ تقولُ لجابلها: لماذا جبلتني هكذا، أوليس الفاخوريُّ هو مسلّطًا أن يصنعَ من طينٍ واحدٍ إناءً للكرامةِ وإناءً آخرَ للهوان، فإنْ أحبَّ اللّهُ أن يُظهِرَ بغضَه ويُعرَفَ بقوّته فاحتملَ بصبرٍ كثيرٍ على آنيةِ الغضبِ المستعدّين للهلاك، ليُظهِرَ غنى مجدِه في آنيةِ الرّحمةِ الذين أعدّهم للمجد. هذا يدلُّ أنَّ الانسانَ لا يستحقُّ أن يوسمَ من اللّهِ، لكونِه لا يستحقُّ بأعمالِه أنّ اللّهَ يمنحُه معوناتٍ قصدًا لترتيبِه الفعليِّ إلى المجد. وقُيِّد بقولِه: التّرتيبُ الفعليُّ، لأنّه غيرُ مشكوكٍ أنّ اللّهَ يخلقُ كافّةَ النّاسِ قصدًا لترتيبِهم إلى حصولِ النّعيم بما أنّه يريدُ خلاصَ كافّةِ البشرِ كما تبيّن أعلاه، وذلك أنّ التّرتيبَ صنفان: **أحدُهما** ترتيبٌ فعليٌّ، وهو ترتيبٌ إلى المجدِ من طرفِ اللّه وتحصيلُه من طرفِ الانسانِ؛ وهذا التّرتيبُ يُدعى وسمًا ولا يختصُّ إلاّ بالمختارين.

والثّاني ترتيبٌ غيرُ فعليٍّ، وهو

ترتيبٌ إلى المجدِ من طرفِ اللّهِ مع عدمِ تحصيلِه من طرفِ الانسان؛ وهذا التّرتيبُ لا يكفي إلى الوسم، لأنّ الوسمَ يقومُ بالتّرتيبِ الفعليّ.

يُحصّلُ أنّه يرجعُ الوسمُ إلى رحمةِ اللّهِ من حيثُ أنّه وسمٌ، وذلك أنّ اللّهَ لا يلتزمُ أن يسمَ أحدًا. ومثلما وسمَ بعضَ القدّيسين، هكذا كان قادرًا مطلقًا أن لا يسمَ أحدًا. وقيّد بقولِه: من حيثُ أنّه وسمٌ، لكونِ الأشياءِ التي يلاحظُها الوسمُ فيمكنُ أنّها ترجعُ إلى استحقاقِ البشرِ، وذلك أنّ الوسمَ يلاحظُ شيئَين: **أحدُهما** منحُ المعونةِ الذي [التي] يعرفُ اللّهُ بسبقِ معرفتِه أنّها فاعلةٌ، **والآخرُ** منحُ المجدِ لأجلِ فعلِ الانسان. فأمّا الانسانُ، وإنْ ما أمكنَه أن يستحقَّ قبولَ المعونةِ الفاعلةِ، فمع ذلك إذا نالها مرحمةً من اللّهِ، يستطيعُ أن يستحقَّ حصولَ النّعيمِ استحقاقَ العدلِ، كما تبيّنَ أعلاه. وقد تبيّنَ أنّ اللّهَ يقصدُ منحَ المجدِ، ليس مطلقًا، بل لأجلِ الاستحقاقِ الذي يعرفُه بالعلمِ الشّرطيّ.

وأمّا الأطفالُ الذين يموتون بعد قبولِ سرِّ المعموديّةِ، فهم موسومون وسمًا إنعاميًّا محضًا، لأنّهم لا يستحقّون بأعمالِهم لا منحَ المعونةِ اللازمةِ إلى الخلاصِ، ولا مع المعونةِ المذكورةِ يستحقّون النّعيمَ السّماويَّ إذ لا يفعلون شيئًا. فالذي يستحقُّ لهم منحَ النّعيمِ ومنحَ النّعمةِ، فهو السّيّدُ المسيحُ وحدَه.

الفصلُ السّادسُ
هل الوسمُ يقينيٌّ

نقولُ: إنّ الوسمَ يقينيٌّ ثابتٌ. هذا معناه أنّ الموسومَ يَخلصُ حقيقةً، وبلا كللٍ. وذلك أنّ اللّهَ، إذا وسمَ أحدًا فلا يسمُه كيفما اتّفق، ولكنْ يمنحُه معوناتٍ فاعلةً يعرفُ بسبقِ معرفتِه أنّه يفعلُ معها وبها أعمالاً صالحةً إلى حينِ مماتِه. ومثلما لا يمكنُ أنّ المرءَ لا يفعلُ الأشياءَ الذي [التي] يفعلُها، هكذا لا يمكنُ أنّه لا يفعلُ الأشياءَ الذي [التي] يعرفُ اللّهُ معرفةً يقينيّةً أنّه يفعلُها، وبالالتزام: يُمتنعُ أنّ الموسومَ لا يخلصُ، كما يُمتنعُ أنّ المرءَ لا يفعلُ إذ يفعلُ حالاً. **وإنْ قلتَ:** إنّه ممكنٌ أنّ الموسومَ يخطئُ، وممكنٌ أيضًا أنّه يموتُ في حالِ الخطيئةِ، لأنّ الوسمَ لا يرفعُ استيلاءَ الاختيارِ، إذن الوسمُ ليس بيقينيٍّ، **فأجبتُك:** ولو

[illegible]

أمكنَ أنّ الموسومَ يخطئُ إمكانًا مطلقًا متقدّمًا، فلا يمكنُ أنّه يخطئُ إمكانًا تاليًا، أي على تقديرِ أنّه موسومٌ، مثلما يمكنُ إمكانًا مطلقًا أنّ الجالسَ لا يجلسُ، وإنْ ما أمكن أنّه لا يجلسُ على تقديرِ انّه جالسٌ. **وإنْ قلتَ**: قد قال في الاصحاحِ الثّالث من رؤيا مار يوحنّا: فأمسِكْ الذي معك لئلاّ يأخذَ أحدٌ إكليلَك. وقال مار بولص الرّسولُ في الاصحاحِ التّاسعِ من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ قورنثية: ولكنْ، أقمعُ جسدي وأستعبدُه حذرًا لئلاّ يكونَ أنا الذي بشّرتُ آخرين أرذَلُ أنا، **فأجبتُكَ**: إنّ اللّهَ إذا وسم أحدًا لا يلاحظُ بعضَ أفعالِه فقط، ولكنْ يلاحظُ كافّةَ أفعالِه حتّى إلى المماتِ. ومن جملةِ المعوناتِ الذي [التي] يعرفُ اللّهُ بسبقِ معرفتِه أنّ الموسومَ يستعملُها بالخيرِ، فهي هذه الوصيّةُ التي أوصى أسقفُ فيلادلفيا بقولِه: أُمسكْ الذي معك لئلاّ يأخذَ أحدٌ إكليلَك. ثمّ إنّ الانسانَ ما دام مقيمًا في هذه الحياةِ، فلا يعلمُ إنْ كان موسومًا أم مرذولاً، كما جاء في الاصحاحِ التّاسعِ من سفرِ الجامعة: لن يعرفَ الانسانُ إنْ كان مستوجبَ المحبّةِ أم البغضة. ولذلك قال الرّسولُ: إنّي أقمعُ جسدي لئلاّ يكونَ أنا الذي بشّرتُ آخرين أُرذلُ أنا. ثمّ إنّ هذا القولَ نفسَه يحتوي في وسمِ مار بولص الرّسول، وهو كان معروفًا من اللّهِ بسبقِ علمِه تعالى منذ الأزلِ.

الفصلُ السّابعُ
في اتّفاقِ الوسمِ واستيلاءِ الاختيار

قال بعضُ الأراطقة: إنّ الوسمَ الالهيَّ يرفعُ الانعتاقَ البشريَّ، لأنّ الذي هو موسومٌ يُمتنعُ أن يهلكَ، والذي هو مرذولٌ يُمتنعُ أن يخلصَ. ولذلك قال الجاهلُ: إمّا أنّي موسومٌ، وإمّا مرذولٌ. فإنْ كنتُ موسومًا، لا يلزمُني أن أتعبَ في عملِ الأفعالِ الصالحة، إذ الوسمُ هو يقينيٌّ، وبالالتزامِ: أنا أخلصُ حقيقةً، وإنْ ما فعلتُ شيئًا. وإذا كنتُ مرذولاً، فلماذا أتعبُ في عملِ الأفعالِ الصّالحةِ، إذ لا بدَّ عن الهلاكِ، وإنْ فعلتُ كافّةَ الأفعالِ الصّالحة.

وقال آخرون: إنّ الوسمَ متغيّرٌ. هذا معناه أنّ الانسانَ يقدرُ أن يهلكَ، وإن كان موسومًا. ولذلك، زعموا أنّ الوسمَ يتفقُ مع استيلاءِ الاختيار، لأنّ المرءَ يقدرُ أن يوسمَ أم يُرذلَ بإرادتِه.

فنقولُ: إنّ الوسمَ لا يرفعُ استيلاءَ الاختيارِ أصلاً. هذا معناه أنّ الانسانَ يقدرُ ويلتزمُ أن يفعلَ الخيرَ، وإنْ كان موسومًا. وكذلك، يقدرُ ويلتزمُ إلى تركِ الشرِّ، وإنْ كان مرذولاً. **وبيانُه** أنّ الوسمَ لا يلاحظُ أفعالَ الانسانِ كيفما اتّفق، ولكنْ يلاحظُها من حيثُ أنّها اختياريّةٌ صادرةٌ عن الارادةِ المعتوقةِ، وبالالتزام: لا يضعُ ضرورةً متقدّمةً فيها، وإنْ كان مقترنًا معها اقترانًا غيرَ منفكٍّ. وذلك أنّ الضّرورةَ صنفان: **الأولى** ضرورةٌ متقدّمةٌ، وهي ما تقترنُ بفعلٍ معيّنٍ اقترانًا غير منفكٍّ قبل صدورِه، كقولنا: إنّ الرّجلَ المقيّدَ بسلاسلَ حديدٍ، له ضرورةٌ متقدّمةٌ إلى عدمِ المشيِ، لكونِه لا يقدرُ على ذلك مطلقًا. وهذه الضّرورةُ ترفعُ الانعتاقَ كما تبيّن أعلاه. **والثّانيةُ** ضرورةٌ تاليةٌ، وهي ما تقترنُ بفعلٍ معيّنٍ اقترانًا غيرَ منفكٍّ بعد صدورِه، كقولِنا: إنّ المرءَ إذا جلسَ له ضرورةٌ تاليةٌ إلى وضعِ الجلوسِ، لأنّه على تقديرِ الجلوسِ لا يقدرُ أن لا يجلسَ. وهذه الضّرورةُ لا ترفعُ استيلاءَ الاختيارِ، بل إنّما تقدّرُه أي تقدّرُ أنّ المرءَ فعل فعلاً إراديًّا. وأمّا الوسمُ فلا يضعُ في الأعمالِ البشريّةِ ضرورةً متقدّمةً، بل ضرورةٌ تاليةٌ، لأنّه، وإنْ كان غيرَ ممكنٍ أنّ الموسومَ يهلكُ فبسببِ ذلك ليس هو أنّ الانسانَ لا يقدرُ أن يهلكَ مطلقًا، ولكنْ لأنّه لا يقدرُ أن يهلكَ على تقديرِ أنّه يخلصُ بإرادته، وذلك أنّ الوسمَ الالهيَّ يعطي الانسانَ معوناتٍ يَعرفُ بسبقِ علمِه أنّه يفعلُ بها خيرًا بإرادته. ومثلما يُمتنعُ أنّ الجالسَ لا يجلسُ على تقديرِ أنّه جالسٌ، مع أنّ هذا الامتناعَ لا يرفعُ انعتاقَه، هكذا يُمتنعُ أنّ الموسومَ يهلكُ، مع أنّ هذا الامتناعَ لا يرفعُ استيلاءَ الاختيارِ. **وبيانُه أيضًا** أنّ الوسمَ

يقومُ بسبقِ المعرفةِ الالهيّة. فإنّ اللّهَ يعرفُ بسبقِ علمِه أنّه لو منحَ معونتَه للانسانِ فيفعلُ بها أعمالاً صالحةً بإرادته. وقد مرّ أنّ سبقَ العلمِ الالهيّ لا يلاحظُ ضرورةً في الأشياءِ المعقولة.

وأمّا قولُه: إنّ الوسمَ متغيّرٌ، فهو نقيضٌ للكتابِ الالهيّ الذي يعلّمُ أنّ الوسمَ ثابتٌ غيرُ متغيّرٍ. فمذكورٌ في الاصحاحِ الخامسَ عشرَ من سفرِ الملوكِ الأوّل: فإنّ عزيزَ اسرائيل لا يعفي ولا يندمُ. وقال الرّسولُ في الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من رسالتِه إلى أهلِ رومية: لأنْ بلا ندامةٍ هي عطايا اللّهِ ودعوتُه. وذلك أنّ الوسمَ هو قَصْدٌ إلهيٌّ يريدُ به أن يمنحَ الوسائطَ والمجدَ لمَن يختارُه؛ والذي يريدُه اللّهُ مرّةً إنّما يريدُه أبدًا دائمًا. ثمّ إنّ اللّهَ إذا وسم أحدًا إنّما يرسمه [يسمُه] مع سبقِ علمِه أنّ الانسانَ يحصّلُ آخرةً صالحةً بمعونتِه، والذي يرذلُه إنّما يرذلُه مع سبقِ علمِه أنّه يموتُ في حالِ الخطأ من غيرِ أن يطابقَ كلمتَه بالعملِ، وذلك يُمتنعُ أن يتغيّرَ في اللّهِ إذ يَعرفُ سابقًا سائرَ الأشياء.

وأمّا قولُه: إنّ الوسمَ يرفعُ الانعتاقَ فهو ضدٌّ تصوّرِ الوسمِ، لأنّ تصوّرَ الوسمِ هو أنّ اللّهَ يقصدُ أن يخلّصَ أحدًا بإرادته، وذلك أنّ اللّهَ له قوّةٌ هذا مبلغُها أنّه يخلّصُ مَن أحبَّ وأراد باختيارِ المرءِ نفسِه، لكونِ كنزِ الأنعامِ والمعوناتِ الالهيّةِ هو غيرُ محدودٍ، وعن كلٍّ واحدةٍ منها يعرفُ اللّهُ بالعلمِ الشّرطيّ إنْ كان الانسانُ يفعلُ خيرًا بها أم لا. ويُمتنعُ وجودُ خليقةٍ قاسيةٍ هذا مقدارُ قساوةِ قلبِها أنّها لا يقدرُ اللّهُ يليّنُها بشيءٍ من أنعامِه. وقولُه: إنّ الموسومَ يُمتنعُ أن يهلكَ، والمرذولَ يُمتنعُ أن يخلصَ، فلا يدلُّ أنّ الوسمَ يضعُ ضرورةً متقدّمةً في الموسومِ، بل أن يضعَ فيه ضرورةً تاليةً، لأنْ مثلما يُمتنعُ أنّ الذي يخلُصُ لا يخلُصُ، والذي يهلكُ لا يهلكُ، هكذا يُمتنعُ أنّ الموسومَ لا يُخلَصَ وأنّ المرذولَ لا يهلكُ. ولا تنسى [تنسَ] مثالَ الماشي والجالسِ، على تقديرِ أنّهما ماشيان وجالسان.

[illegible]

[illegible]

وأمّا قولُ الجاهلِ: إنْ كنتُ موسومًا لا يلزمُني عملُ الخير، وإذا كنتُ مرذولاً لا يلزمُني تركُ الشرِّ، فهو نقيضُ النّورِ العقليِّ. ولو كان صادقًا، لزمَ أنّ كلَّ النّاسِ تتركُ أشغالَها ولا تهتمُّ بشيءٍ، وذلك أنّي أسألُ المريضَ مثلاً وأقولُ له: إمّا أنّ اللّهَ قد عرفَ بسبقِ علمِه أنّك تموتُ وإمّا لا. فإنْ عرفَ أنّك تموتُ لا بدَّ عن الموتِ، وبالالتزامِ: لا ينفعُك الطّبيبُ ولا المأكلُ ولا المشربُ. وإذا عرفَ أنّك لا تموتُ فتعيشُ، وإنْ ضربتَ نفسَك بالسّيف، ومعاذَ اللّهَ من هذا الجهلِ، لأنّ معرفةَ اللّهِ ليست سببَ الأفعالِ البشريّة، بلِ الأفعالُ البشريّةُ هي سببُ معرفةِ اللّه، وهو راجعٌ إلى إرادةِ الانسانِ أنّ اللّهَ يعرفُ عنه خلاصَه إمّا هلاكَه، مثلما هو راجعٌ إلى المرءِ أن يبانَ في المرآةِ أبيضَ أم أسودَ، لكونِ الانسانِ يقدرُ في الزّمانِ أن يفعلَ خيرًا ويثبتَ فيه إلى الممات. ويُحصّلُ من ذلك أنّ اللّهَ قد عرفَ خلاصَه منذ الأزلِ، ويقدرُ في الزّمانِ أن يفعلَ شرًّا ويموتَ فيه، وبالالتزامِ: يفعلُ أنّ اللّهَ يكونُ قد عرفَ هلاكَه منذ الأزلِ، كما أنّ المرءَ يقدرُ أن يبيّضَ وجهَه فيبانُ بالمرآةِ أبيضَ، ويقدرُ أن يسوّدَه فيبانُ أسودَ.

وإنْ سألتَ: هل يمكنُ انتفاعُ الوسمِ بصلاةِ القدّيسين، **فأجبتُك:** إنّ الوسمَ يمكنُ اعتبارُه على نوعَين: **الأوّلُ** من طرفِ اللّهِ الواسمِ، **والآخرُ** من طرفِ مفعولاتِ الوسم. فبالنّظرِ إلى الأوّلِ، لا يمكنُ، بوجهٍ من الوجوهِ، أن يُستفادَ الوسمُ من صلاةِ القدّيسين، لأنّه يُمتنعُ أنْ بصلواتِ القدّيسين يوسمُ أحدٌ من اللّهِ الذي وَسمَ الموسومين قبل تكوّنِ القدّيسين. أمّا بالنّظرِ إلى الثّاني، فالوسمُ يمكنُ أن يُستفادَ بطلباتِ القدّيسين وبسائرِ الأعمالِ الصّالحة، لأنّ اللّهَ لا يسمُ أحدًا إلاّ بما أنّه يعرفُ بسبقِ علمه أنّه يفعلُ خيرًا بمعونته أم بطلباتِ القدّيسين، وهذا هو مفعولُ الوسمِ أنّ القدّيسين يطلبون من أجلِ المرءِ، والمرءُ مع نعمةِ اللّهِ يفعلُ الخيرَ ويثبتُ فيه إلى الموت. ولذلك، الموسومُ ملزومٌ بعملِ الخيرِ والصّلواتِ، لأنْ بهذه يَكْمُلُ مفعولُ الوسمِ

بالحقيقةِ، كما قال بطرسُ الرّسولُ في الاصحاحِ الثّاني من رسالتِه الثّانية: احرصوا جدًّا أن تجعلوا مثبّتةً دعوتُكم واختياركم بالأعمالِ الصّالحة.

الفصلُ الثّامنُ
هل عددُ الموسومين معيّنٌ

إنّ عددَ الموسومين هو معيّنٌ للّه. هذا معناه أنّ اللّهَ قد عيّنَ الأفرادَ الذين قصدَ خلاصَهم، ولا يخلصُ أحدٌ سوى الذين عيّنهم ولا يهلكُ أحدٌ منهم، كما جاء في الاصحاحِ العاشرِ من إنجيل يوحنّا: أنا عارفٌ برعيّتي، وفي أثنائه خرافي تسمعُ صوتي وأنا أعرفُها، وهي تتبعُني وأنا أعطيها الحياةَ الأبديّةَ ولا تهلكُ إلى الأبدِ ولا يختطفُها أحدٌ من يديّ؛ وفي الاصحاحِ الثّامنِ من رسالةِ رومية: لأنّ الذين عرفَهم بسَبْقِ علمٍ وأقصدهم أن يصيروا شركاءَ لشبهِ صورةِ ابنِه ليكونَ هو بكر [بكرًا] لإخوةٍ كثيرين، والذين سَبَقَ فوسمَ إيّاهم فهم دعا، والذين دعاهم فأولئك برَّرَهم، والذين برَّرهم فأولئك مجَّدَهم؛ وفي الاصحاحِ الثّاني من الرّسالةِ الثّانيةِ إلى طيموتاوس: ولكنّ أساسَ اللّهِ قائمٌ، وله هذا الخاتمُ، والرّبُّ يعرفُ أولياءَه. وقال مار أوغوسطينوس: عددُ الموسومين هكذا هو معيّنٌ ثابتٌ أن لا يُزادَ عليهم ولا ينقصَ منهم أحدٌ، وذلك أنّ الوسمَ يقومُ بسَبْقِ العلمِ ما يعرفُ به اللّهُ مَن يَخلصُ بمعونته. واللّهُ قد عرفَ منذ الأزلِ جميعَ النّاسِ الذين هم عتيدون أن يخلصوا في الزّمانِ. وإذا ما كان معيّن محدود [معيّنًا محدودًا] من اللّهِ عددُ الموسومين لأمكنَ أن يوسمَ في الزّمانِ مَن لم يسمه اللّهُ منذ الأزلِ، وأن يهلكَ في الزّمانِ مَن وسمَه اللّهُ منذ الأزلِ، وهذا محالٌ. **اعتراضٌ**: إنْ كان عددُ الموسومين معيّنًا محدودًا، لا احتياجَ إلى النّصائحِ والوعظِ، ولا إلى الأعمالِ الصّالحة. **جوابٌ** بمنعِ التّالي، لكونِ الوسمِ يحوي ما يفعلُه الموسومُ في حياتِه.

يُحصّلُ أنّه لا يوسمُ إلاّ مَن يخلصُ، ولا يخلصُ إلاّ مَن يوسمُ كما جاء في الاصحاحِ الخامسِ والعشرين من إنجيلِ متّى: تعالَوا يا مباركي أبي رثوا الملكوتَ المُعدَّ لكم من قَبلِ إنشاءِ العالم؛ وفي الاصحاحِ

[illegible]

الحادي والعشرين من رؤيا مار يوحنًا: لا أحدَ يدخلُ أورشليمَ العليا إلاّ مَن هو مكتوبٌ في سفرِ حياةِ الخروف؛ وفي الاصحاحِ العشرين منه: ومَن لم يوجدْ مكتوبًا في سفرِ الحياةِ طُرِحَ في بحيرةِ النّار.

وقال البعضُ: عددُ الموسومين هو معيّنٌ بالصّورةِ لا بالمادّة. هذا معناه أنّه معيّنٌ عددُ الموسومين نوعًا لا فردًا، كقولِنا: إنّه معيّنٌ أنّ ألفَ نفرٍ يخلصون، لا هؤلاء ولا أولئك. **ونفيُ ذلك** أنّ الوسمَ يلاحظُ الأنفارَ الذين يخلصون في ذاتِهم، ومثلما لا يخلصون [يخلصُ] أنفارٌ كيفما اتّفقَ، ولكنْ أنفارٌ معيّنةٌ، هكذا لا يسمُ اللّهُ أناسًا نوعًا بل فردًا.

وإنْ سألتَ: أيٌّ هو عددُ الموسومين، **فأجبتُك:** إنّ البعضَ زعموا أنْ بهذا المقدارِ يخلصُ من البشرِ بقدْرِ ما سقطَ من الملائكة. وقال آخرون: إنّه يتخلّصُ من البشرِ بقدْرِ ما سقطَ من الملائكةِ، وما عدا ذلك بقدْرِ ما همُ الملائكةُ الفائزون والهالكون معًا. والأحسنُ أن يُقالَ: إنّ اللّهَ وحدَه يعرفُ عددَ المختارين.

الفصلُ التّاسعُ
هل الوسمُ معروفٌ

قال بعضُ الأراطقةِ: إنّ الوسمَ معروفٌ. هذا معناه أنّ كافّةَ النّاسِ يعرفون أنّهم موسومون أم مرذولون.

فنقولُ: إنّ الوسمَ غيرُ معروفٍ من الانسان. هذا معناه أنّ الانسانَ لا يعرفُ إنْ كان هو موسوم [موسومًا] إلاّ بوحيٍ خصوصيٍّ من اللّهِ، وذلك أنّه مكتوبٌ في الاصحاحِ السّابعِ والعشرين من سفرِ الأمثالِ: لا تفتكرْ بما في الغدِ، فإنّك ما تعلمُ ماذا ينتجُه اليومُ الواردُ؛ وفي الاصحاحِ الثّامنِ والعشرين منه: مغبوطٌ الانسانُ الذي يخشى كلَّ حينٍ؛ وفي الاصحاحِ التّاسعِ من سفرِ الجامعةِ: لن يعرفَ الانسانُ إنْ كان مستوجبَ المحبّةِ أم البغضةِ، كلُّ شيءٍ محفوظٌ للمستقبلِ غيرَ يقينٍ؛ وفي الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من رسالةِ رومية: وأنت قائمًا بالايمانِ فلا تستكبرْ في نفسِك بل خَفْ؛ "وفي الاصحاح ٤ من قور ١ [الرّسالة الأولى إلى القورنثيين]: فإنّي لستُ أعرفُ شيء [شيئًا] في نيّتي، لكنّه ليس بهذا تبرّرتُ."[١١] وقال مار اغريغوريوس الديالوغس: قد علمنا أنّا مدعوّون، ولا نعلمُ إنْ كنّا مختارين. وذلك أنّ الانسانَ لا يعلمُ علمًا يقينًا إنْ كان في حالِ النّعمة، وإذا عرفَ ذلك فلا يعرفُ إنْ كان يدومُ في حالِ النّعمةِ إلى المماتِ، إذ كثيرين [كثيرون] عاشوا

١١- هذه الجملة مضافة عموديًّا في الهامش الأيسر.

[illegible]

عيشةً صالحةً وماتوا موتًا طالحًا بإذن اللّه، وكثيرون عاشوا عيشةً طالحةً وماتوا موتًا صالحًا بمعونةِ اللّه.

وأمّا بعدُ فنقولُ: إنّ اللّهَ قد أوحى لبعضِ النّاسِ أنّهم موسومون كالعذراءِ مريمَ والدةِ اللّه، والرّسلِ الأطهارِ، واللصِّ اليمينِ وما أشبهَ. وهذا الوحيُ لا ينافي استيلاءَ الاختيارِ، لأنّ اللّهَ إنّما يوحي الأشياءَ حَسْبما تصدرُ عن عللِها، ضروريّةً كانت أم إراديّةً. ولا يجبُ تصديقُ هذا الوحيِ إلاّ بعد تفتيشٍ بالغٍ وبعد اعتقادٍ يقينيٍّ أنّه من اللّهِ، لكونِ إبليسَ قد يَظهرُ بزيٍّ ملاكِ النّورِ ويقولُ للخطأة إنّهم موسومون طلبًا لثباتِهم في الخطيئةِ، ويقولُ للأبرارِ إنّهم مرذولون قصدًا ليمنعَ فضائلَهم لكي يقطعوا الرّجاءَ ويهلكوا.

وإنْ سألْتَ: ما هي علاماتُ الوسم، **فأجبتُك:** إنّ العلامةَ هي التي بها نستدلُّ شيئًا، وتنقسمُ إلى قسمَين: **الأوّلُ** علامةٌ يقينيّةٌ، وهي ما تقترنُ بشيءٍ اقترانًا ضروريًّا كما يقترنُ الدّخانُ بوجهِ النّار؛ **والثّاني** علامةٌ ممكنةٌ، وهي ما تقترنُ بشيءٍ اقترانًا ممكنًا. والممكنُ هو الذي قد يكونُ وقد لا يكونُ، وذلك على ثلاثةِ أصنافٍ: **الأوّلُ** ما يكونُ أم لا يكونُ غالبًا، كقولِنا: إنّ الذي يعيشُ عيشةً صالحةً يموتُ موتًا صالحًا غالبَ الأوقاتِ؛ **والثّاني** ما قد يكونُ وقد لا يكونُ قليلاً، كقولِنا: إنّ الذي يعيشُ عيشةً طالحةً قد يكونُ بالنّادرِ أنّه يموتُ موتًا صالحًا؛ **والثّالثُ** ما قد يكونُ وقد لا يكونُ متساويًا كقولِنا: إنّ خطرَ الهلاكِ هو متساوٍ في هذا وفي ذاك العلمانيِّ إذا كانت عيشتُهما متساويةً. **فنقولُ أوّلاً:** إنّ الوسمَ ليس له علامةٌ يقينيّةٌ ضروريّةٌ سوى الوحيِ الالهيِّ، لكونِ المرءِ لا يعرفُ معرفةً يقينيّةً إنْ كان موسومًا أم مرذولاً إلاّ بإلهامِ اللّه. **وأمّا بعدُ فنقولُ:** إنّ العلامةَ الممكنةَ للوسمِ هي العيشةُ الصّالحةُ، والحرصُ في أعمالِ الخيرِ، ومواظبةُ قبولِ سرِّ الاعترافِ والقربانِ، وعبادةٌ خصوصيّةٌ لوالدةِ اللّهِ وللقدّيسين، والصّلاةُ من أجل الموتى المؤمنين الموجودين في المطهر وما أشبهَ، لأنّ مَن يواظبُ [على] هذه الأعمالِ الصّالحةِ قد يكونُ غالبًا أنّه يدومُ برياضتِها إلى المماتِ.

الفصلُ العاشرُ
في سفرِ الحياةِ

سفرُ الحياةِ يُقالُ باستعارةٍ، بالدّلالةِ على الوسمِ والذّكرِ الالهيِّ. لأنّ البشرَ معتادون أن يكتبوا في كتابٍ اسمَ مَن اختاروه إلى شيءٍ.

وقد يكونُ سفرُ الحياةِ على ثلاثةِ أنواعٍ: **الأوّلُ** بالدّلالةِ على

[illegible]

[×] الكتابِ الالهيِّ العتيقِ والجديدِ، كما جاءَ في الاصحاحِ الرّابعِ والعشرين من حكمةِ بن [ابن] سيراخ: هذه الأشياءُ كلُّها سفرُ الحياةِ وعهدُ العالي ومعرفةُ الحقِّ. هذا معناه أنّ الكتابَ المقدّسَ يحوي الحياةَ ويمنحُها لمن اعتقدَ به وحفظَه وأكملَ ما فيه من الوصايا. **والثّاني**، يُقالُ، سفرُ الحياةِ بالدّلالةِ على مَن هو في حالِ النّعمةِ الالهيّة، لأنّ اسمَه حينئذٍ مكتوبٌ في سفرِ الحياةِ بين أسماءِ المختارين، إذ اللّهُ يرتّبُه حسبَ الحالِ الحاضرِ إلى تحصيلِ النّعيمِ السّماويّ. وهذا السّفرُ يمكنُ أن يُمحى الانسانُ منه، لكونِ المرءِ الذي هو حالاً في نعمةِ اللّهِ فيمكنُ أنّه يخطئُ فيما بعد ويموتُ في حالِ الخطأ ويهلكُ. وبهذا المعنى قال في الزّبورِ الثّامنِ والسّتين: يُمحوا [يُمحَون] من سفرِ الحياةِ ومع الصّدّيقين لا يكتبوا [يكتبون]. **والثّالثُ**، يُقالُ، سفرُ الحياةِ بالدّلالةِ على الوسمِ الالهيّ كما جاءَ في الاصحاحِ الثّاني والثّلاثين من سفرِ الخروجِ: فالآنَ، إنْ أنتَ غفرتَ لهم هذه الخطيئةَ، وإلاّ فامحُني من سفرِك الذي كتبتَ؛ وفي المزمور التّاسعِ والثّلاثين: في رأس الكتابِ مكتوبًا [مكتوبٌ] عليّ أن أعملَ بمسرّتِك يا إلهي؛ وفي الاصحاحِ السّابعِ من نبوءةِ دانيال: جلسَ القضاءُ وانفتحتِ الأسفارُ؛ وفي الاصحاحِ الرّابعِ من الرّسالةِ إلى أهل فيلبسيوس: وسائرُ أعواني أولئك الذين أسماءهم [أسماؤهم] مكتوبةٌ في سفرِ الحياة؛ وفي الاصحاحِ الثّالثِ من رؤيا مار يوحنّا: الذي يغلبُ هكذا يلبسُ ثيابًا بيضًا ولا أمحي اسمَه من سفرِ الحياة؛ وفي الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ منه: وسجدوا له، أي للوحش، كلُّ سكّانِ الأرضِ مَن ليس اسمُه مكتوب [مكتوبًا] في سفرِ الحياةِ الذي للخروف؛ وفي الاصحاحِ الحادي والعشرين: لا يدخلُها شيءٌ نجسٌ ولا ممّا يعملُ بالرّجس أو بالكذب إلاّ مَن كان اسمُه مكتوب [مكتوبًا] في سفرِ حياةِ الخروف. وهذا السّفرُ يُمتنعُ أن يُمحى أحدٌ منه، لكونِ الوسمِ حقيقي ثابت [حقيقيًّا ثابتًا] كما تقدّم. **وإنْ قلتَ**: إنّ موسى النّبيّ قد قال في الاصحاحِ الثّاني والثّلاثين من سفرِ الخروجِ: إنْ أنتَ غفرتَ لهم هذه الخطيئةَ، وإلاّ فامحُني

[illegible]

[illegible]

من سفرِك الذي كتبتَ، ما دلّ به أنّه ممكنٌ انمحاءُ اسمِ الموسومِ من سفرِ الحياة، **فأجبتك:** إنّ القولَ المذكورَ يدلُّ على محبّةِ موسى النّبيٍّ نحو بني اسرائيل وعلى صداقتِه مع اللّهِ، ولا يدلُّ على أنّه ممكنٌ انمحاءُ الموسومين من سفرِ الحياة، لأنّ معنى القولِ المذكورِ هو أنّ اللّهَ يغفرُ لبني اسرائيلَ خطيئتَهم لأنّه كان عارفًا أنّ اللّهَ لا يمحي [يمحو] اسمَه من سفرِ الحياةِ، وهذا هو شرحُ طلبتِه: إمّا اغفرْ لهذا الشعبِ خطيئتَه، وإمّا امحي [امحُ] اسمي من سفرِ الحياة، ولكنْ أعرفُ يقينًا أنّك لا تمحي [يمحو] اسمي من سفرِ الحياة، إذن اغفرْ لشعبِك خطيئتَه. كمَن يقولُ لصديقِه: إمّا افعلْ كذا كرامةً فيّ، وإمّا كنْ لي عدوًّا، ولكنْ أعرفُ أنّك تحبُّني فافعلْ كذا أمر [أمرًا].

المقالةُ الخامسةُ والعشرون
في الرّذلِ

الفصلُ الأوّلُ
في ماهيّةِ الرّذلِ

الرّذلُ هو أنّ اللّهَ يقصدُ أن يأذنَ صدورَ الخطأ وفرضَ العقوبةِ الأبديّةِ من أجله. هذا معناه أنّ اللّهَ يأذنُ منذ الأزلِ أنّ بعضَ الأنفارِ ينقصون من سفرِ الحياةِ الأبديّةِ، وذلك أنّه يعرفُ بسَبْقِ علمِه أنّ المرءَ لو حصّل معونةً معيّنةً منه تعالى لافتعلَ الخطأ ومات في حالِ النّقمة. فيقصدُ اللّهُ منذ الأزلِ منحَ تلك المعونةِ، ليس كأنّه يقصدُ أنّ الانسانَ يخطئُ عند حصولِها، ولكنْ كأنّه يسامحُ أنّه يفعلُ السّيّئاتِ التي كان قادرًا مطلقًا أن لا يفعلَها. وبسببِ أنّه يفعلُها ويموتُ في حالِها، فيقصدُ أن يعاقبَه عقوبةً أبديّةً في جهنّم.

والرّذلُ يُؤخذُ على وجهَين: **أحدُهما** من طرفِ اللّهِ، وهو أنّ اللّهَ يريدُ يأذنُ بصدورِ الخطأ من الانسانِ ويعاقبُه من أجله؛ **والثّاني** من طرفِ الأشياءِ التي

يلاحظُها الرّذائل، وهو سَبْقُ معرفةِ اللّهِ ومنحُ النّعمةِ وفرضُ العقوبةِ، لأنّ اللّهَ يعرفُ أوّلاً بسَبْقِ علمِه أنّ الانسانَ هو عتيدٌ بإرادته أن يخطئَ لو منحه معونةً أي نعمةً معيّنة، ثمّ يريدُ أن يمنحَها ويأذنَ بصدورِ الخطأ، ثمّ يمنحُها بالفعلِ، ثمّ يعاقبُ الانسانَ لأجلِ خطيئتِه.

ومفعولاتُ الرّذلِ اثنان: **الأوّلُ** منحُ المعونةِ مع مسامحةِ الخطأ، **والثّاني** فرضُ العقوبةِ الأبديّةِ لأجلِ الخطأ.

الفصلُ الثّاني
في علّةِ الرّذلِ

إنّ الرّذلَ يمكنُ اعتبارُه على نوعَين: **الأوّلُ** من حيثُ أنّه فعلُ العقلِ والارادةِ الالهيّةِ، أي من حيثُ أنّ اللّهَ يعرفُ بسبقِ علمِه أنّ المرءَ يخطئُ بإرادتِه لو أعطاه معونةً معيّنةً، فيريدُ هو تعالى أن يمنحَه إيّاها مع مسامحةِ صدورِ الخطأ، وبسببِ الخطأ يقصدُ معاقبتَه في نارِ جهنّمَ. فبهذا المعنى، ليس للرّذلِ علّةٌ سوى إرادةِ اللّه، لأنّه إذا **سُئل:** لماذا اللّهُ يدبّرُ بعضَ النّاسِ هذا التّدبيرَ، **فأجيبُ:** لأنّه هكذا يشاءُ ويريدُ. ولذلك، لا أحدَ يستحقُّ أن يُرذلَ بالمعنى المذكور، لكونِ الرّذلِ يتقدّمُ على استحقاقِ الانسان، كما قال الرّسولُ في الاصحاحِ التّاسعِ من رسالةِ رومية: لا بالأعمالِ، بل بالّذي دعا قيل لها: إنّ الكبيرَ يكونُ عبدًا للصّغيرِ، كما هو مكتوبٌ أنّي أحببتُ يعقوبَ وبغضتُ عيسو. وفي أثنائه، فهو يرحمُ مَن يشاءُ ويقسي مَن يشاءُ. هذا معناه أنّ اللّهَ، بحكمٍ غيرِ مخصوصٍ يريدُ أن يعطيَ لبعضِ النّاسِ معوناتٍ يعرفُ أنّهم يخلصون بها، ويعطي لغيرِهم معوناتٍ يعرفُ أنّهم يهلكون بها. وقبولُ هذه المعوناتِ فلا يستأهلُها أحدٌ، بل إنّما تتوزّعُ من الباري كإرادتِه. إلاّ أنّه إذا منحَ للموسومين معونةً فاعلةً إنّما يقصدُ بها خلاصَهم. وأمّا إذا منح للمرذولين معونةً

[illegible]

[illegible]

غيرَ فاعلةٍ فلا يقصدُ هلاكَهم، بل إنّما يسامحُ به، أي لا يمنعُه، إذ هو قادرٌ أن يمنعَه بمنحِ معونةٍ أخرى فاعلةٍ.

وإن سألتَ: لماذا يفعلُ ذلك نحو المرذولين، **فأجبتُك:** لأنّه هكذا يشاءُ ويريدُ، وذلك أنّ اللّهَ ليس هو ملزومًا أن يعطيَ لأحدٍ المعونةَ الذي [التي] يعرفُ بسبقِ علمِه أنّها فاعلةٌ، فيقدرُ أن يعطيَ لمَن أشاءَ أرادَ المعونةَ الذي [التي] يعرفُ أنّها غيرُ فاعلة، لكونِه عدمُ فاعليّةِ المعونةِ لا تَصدرُ عن اللّهِ، بل عن الانسانِ الذي يقدرُ أن يفعلَ خيرًا ولم يريد [يُرِدْ].

والثّاني، يمكنُ اعتبارُ الرّذلِ من طرفِ مفعولاتِه، أي من طرفِ الأشياءِ التي يلاحظُها. وقد مرّ أنّ مفعولاتِ الرّذلِ هي منحُ النّعمةِ المعروفةِ من اللّه أنّها غيرُ فاعلةٍ، مع مسامحةِ صدورِ الخطيئةِ وفرضِ العقوبةِ الأبديّةِ لأجلِ فعلِ الخطيئة. وأمّا علّةُ فرضِ النّعمةِ المذكورةِ فهي إرادةُ اللّهِ كما تبيّنَ. وأمّا علّةُ فرضِ العقوبةِ فهي خطيئةُ الانسانِ التي قد سامحَ اللّهُ بوجودِها، كما قال في الاصحاحِ الخامسِ والعشرين من إنجيلِ متّى: حينئذٍ يقولُ أيضًا للّذين عن يسارِه: اذهبوا عنّي يا ملاعين إلى النّارِ المؤبّدةِ المعدّةِ لابليسَ وجنودِه، لأنّي جعتُ فلم تُطعموني وعطشتُ فلم تَسقوني. هذا يدلُّ أنّ سببَ الهلاكِ هي [هو] الخطايا. **وقال** بعضُ العلماءِ: إنّ علّةَ الرّذلِ مطلقًا هي خطايا الانسانِ. **فنقولُ:** إنّ هذا الرّأيَ هو صدقٌ، إذا اعتبرنا الرّذلَ من جانبِ الهلاكِ، أي من حيثُ أنّه فرضُ العقوبةِ الأبديّةِ، لكونِ العقوبةِ لا يفرضُها اللّهُ إلاّ بسببِ السّيّئات. وأمّا إذا اعتبرنا الرّذلَ من جانبِ منحِ المعونةِ المعروفةِ أنّها غيرُ فاعلةٍ، فيُمتنعُ أنّ الانسانَ يكونُ علّتَه، لكونِ المعونةِ المذكورةِ تتقدّمُ على خطأ الانسان، ولا يمكنُ أنّ اللّهَ يعاقبُ أحدًا لأجلِ فعلٍ شرطيٍّ مستقبلٍ كما تبيّنَ أعلاه.

وقال بعضُ الأراطقةِ: لا يريدُ اللّهُ خلاصَ كافّةِ النّاسِ واعتمادَهم، على أنّ بعضَ النّاسِ هم مرذولون منه تعالى منذ الأزلِ.

[illegible]

ونفيُ ذلك أنّه مكتوبٌ في الاصحاحِ الثّالثِ من سفرِ طوبيّا: لأنّك لا تشاءُ بهلاكِنا؛ وفي الاصحاحِ الثّامنَ عشرَ من نبوءةِ حزقيالَ: ألعلّ مرضاتي هو [هي] موتُ المنافقِ يقولُ الرّبُّ الالهُ، ولا أن يتوبَ من طُرقِه فيعيشُ؛ وفي الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من نبوءةِ هوشع: إنّ هلاكَكِ منكِ يا اسرائيل، ففيّ فقط معونتُك؛ وفي الاصحاحِ الثّاني من الرّسالةِ الأولى إلى طيموتاوس: فإنّ هذه الخصلةَ حسنةٌ مُتَقبّلةٌ عند اللّهِ مخلّصِنا الذي يحبُّ أن يَخلُصَ جميعُ النّاسِ ويُقبلوا إلى معرفةِ الحقّ؛ وفي الاصحاحِ الثّالثِ من رسالةِ مار بطرس الثّانيةِ: إنّه لا يريدُ أن يهلكَ أحدٌ، بل يرجعوا [يرجعَ] كلُّ إنسانٍ بالتّوبة. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ لا يرذلُ أحدًا قصدًا لهلاكِه، بل عقابًا لسيّئاته. **وإنْ سألتَ:** كيف يتّفقُ أنّ اللّهَ يريدُ خلاصَ كافّةِ البشرِ، مع أنّه يرذلُ البعضَ، **فأجبتُك:** لكونِه تعالى يمنحُ كافّةَ النّاسِ معوناتٍ كافيةً لخلاصِهم، وإنْ عرفَ بسبقِ علمِه أنّهم لا يخلصون كما تبيّن أعلاه.

الفصلُ الثّالثُ
هل الرّذلُ حقيقيٌّ

نقولُ: إنّ الرّذلَ حقيقيٌّ. بمعنى أنّ المرذولَ يهلكُ حقيقةً بلا خللٍ. **وبيانُه** أنّ الرّذلَ يقومُ في معرفةِ اللّهِ ما يعرفُ بها أنّ المرءَ لا يطابقُ معونتَه بالعملِ، بل يخطئُ مميتًا ويموتُ في حالِ الخطأ. ومثلما هو يقينيٌّ أنّ الهالكَ يهلكُ وأنّ الجالسَ يجلسُ، هكذا هو حقيقيٌّ أنّ المرذولَ يهلكُ. هذا لا يدلُّ أنّ المرذولَ لا يقدرُ مطلقًا أن يخلصَ، ولكنْ يدلُّ أنّه لا يخلصُ بالفعلِ، على تقديرِ أنّه يموتُ في حالِ الخطأ بإرادتِه إذ كان قادرًا أنْ لا يخطئَ. ولهذا، ليس له الرّذلُ أن يرفعَ استيلاءَ الاختيارِ، لأنّه يُقدّرُ أنّ الانسانَ يهلكُ بإرادتِه إذ كان قادرًا أن لا يهلكَ. وذلك أنّ الرّذلَ من جانبِ اللّهِ يقومُ خاصّةً بمنحِ المعونةِ المعروفِ عنها أنّ المرءَ يخطئُ عند حصولِها. وأمّا معونةُ اللّهِ فلا تقترنُ بالخطأ اقترانًا متقدّمًا معيّنًا، إذ يقدرُ المرءُ أن يفعلَ خيرًا مع المعونةِ نفسِها

[illegible]

[illegible]

التي معها يعملُ شرًّا.

وإنْ سألتَ: هل عددُ المرذولين معيّنٌ محدودٌ، **فأجبتُك:** نعم، لأنّ اللّهَ يعرفُ علمًا يقينًا مَن يَخلصُ ومَن يهلك. **وإنْ سألتَ:** أيٌّ هو عددُ المرذولين من البشرِ، **فأجبتُك:** انّه معروفٌ من اللّهِ وحدَه. والأمرُ ظاهرُ أنّ المرذولين من البشرِ هم أكثرُ من الموسومين كما جاء في الاصحاحِ السّابع من إنجيل متّى: أدخلوا من البابِ الضّيّق، فإنّ البابَ الواسعَ والطّريقَ المريحَ هو مؤدٍّ إلى الهلاكِ، والدّاخلون فيه هم كثيرون. ما أضيقَ البابَ وأكربَ الطّريقَ الذي يؤدّي إلى الحياةِ، وقليلٌ هم الذين يجدونه؛ وفي الاصحاحِ الثّاني والعشرين منه: فإنّهم المدعوّين كثيرون، والمنتخبين قليلون. وذلك أنّ البشرَ إمّا هم غيرُ مؤمنين، وإمّا مبدعين [مبدعون] وإمّا مؤمنين [مؤمنون]. فغيرُ المؤمنين يهلكون بأجمعهم مع أنّهم أكثرُ من الأراطقةِ والمؤمنين. والأراطقةُ يهلكون أيضًا، سوى الأطفالِ المعمّدَين الذين يموتون قبل إدراكِ المعقولِ. والمؤمنين [والمؤمنون] أيضًا فيهلكُ أغلبُهم لارتكابِهم الفواحشَ.

وإنْ سألتَ: هل الرّذلُ معروفٌ من البشرِ، **فأجبتُك:** أمّا معرفةُ اليقينِ فلا يُعرفُ الرّذلُ من أحدٍ إلاّ بالوحيِ الالهيِّ. وأمّا معرفةُ الامكانِ، فيُعرفُ الرّذلُ من علاماتٍ: أوّلُها العيشةُ الطّالحةُ، ومواظبةُ الشّرورِ، وإهانةُ الأسرارِ المقدّسةِ، وحقارةُ القدّيسين، واجتذابُ النّاسِ إلى الرّذائلِ، وإمالةُ الخيّرين عن الفضائلِ وما أشبهَ. وقد يُعرفُ هلاكُ بعضِ النّاسِ معرفةً يقينيّةً بالتّأمّلِ في مماتِهم، لكونِ البعضِ يموتون وهم غيرُ مؤمنين أم أراطقةٌ، وآخرون يموتون وهم في حالٍ مخطئٍ كمَن يموتُ وهو يقاتلُ عدوَّه أم يزني أم يسرقُ وما شاكلَ ذلك.

وإنْ سألتَ: لماذا لا يُدعى الرّذلُ سفرَ الموتِ مثلما يُدعى الوسمُ سفرَ الحياة، **فأجبتُك:** لكونِ اللّهِ يحبُّ حياةَ النّاسِ أكثرَ من موتِهم، لأنّ الحياةَ يحبُّها مطلقًا، والموتُ فلا يحبُّه إلاّ على تقديرِ الخطايا.

[illegible]

المقالةُ السّادسةُ والعشرون
في سعادةِ اللّهِ

الفصلُ الأوّلُ
في ماهيّةِ السّعادةِ

السّعادةُ هي خيرٌ كاملٌ. وتنقسمُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ: **الأوّلُ** سعادةٌ شخصيّةٌ، وهي أنّ المرءَ يكونُ سعيدًا. **والثّاني** سعادةٌ موضوعيّةٌ، وهو موضوعُ السعادةِ، أعني الخيرَ الذي يحصّلُه الانسانُ. **والثّالثُ** سعادةٌ صوريّةٌ، وهي نفسُ السّعادةِ، أي تحصيلُ الخيرِ، وذلك أنّ السّعيدَ يُضافُ إلى ثلاثةِ أشياءَ: **الأوّلُ** المرءُ السّعيدُ، **والثّاني** الخيرُ الذي به هو سعيدٌ، **والثّالثُ** تحصيلُ الخيرِ.

والسّعادةُ إمّا هي ماديّةٌ كسعادةِ البهائمِ الموقوفةِ على المأكلِ والمشربِ وسائرِ اللّذّاتِ البدنيّةِ، وإمّا هي سعادةٌ روحانيّةٌ موقوفةٌ على فعلَي العقلِ والارادةِ. ومن تصوّرِ السّعادةِ أن تقومَ بإقناعِ القوّةِ الفاضلةِ، كقولِنا: إنّ سعادةَ الانسانِ تقومُ بإقناعِ العقلِ والارادةِ، أي بإقناعِ النّفسِ، لكونِ النّفسِ هي أفضلُ من الجسد. وقولُه: إنّ السّعادةَ هي خيرٌ كاملٌ، أنِ المرءُ يكونُ سعيدًا بقدرِ ما يملكُ من الخيرِ المناسبِ لطبعِه. ولهذا، كمالُ السّعادةِ الانسانيّةِ هو أن يتطوّبَ الجسدُ بالخيرِ المناسبِ له. وقولُه: الخيرُ المناسبُ، لأنّ الخيرَ الذي لا يناسبُ لطبعِ المرءِ، فليس له أن يطوّبَه كقولِنا: إنّ الانسانَ لا يتطوّبُ باللذّاتِ البدنيّةِ السّمجةِ، ولا البهائمُ تتطوّبُ بالقصورِ.

الفصلُ الثّاني
هل اللّهُ سعيدٌ

نقولُ: إنّ اللّهَ هو سعيدٌ غايةَ السّعادةِ، وذلك أنّه يملكُ كلَّ خيرٍ وكمالٍ، ولا ينقصُه شيءٌ من المرغوبِ، ولا يوافيه شيءٌ من المكروهِ. **وبيانُه** أنّه يملكُ ذاتَه التي هي كمالٌ غيرُ محدودٍ، ويقدرُ على كلِّ ما يريدُه، ما يقومُ به تصوّرُ السّعادةِ، بل انّه تعالى السّعادةُ نفسُها، لأنّ سعادتَه هي نفسُ ذاتِه ولا تتميّزُ عنها بشيءٍ من التّمييزِ. يُحصّلُ أنّها واحدةٌ في اللّهِ السّعادةُ الشّخصيّةُ والموضوعيّةُ والصّوريّةُ، لأنّ اللّهَ هو سعيدٌ بذاته. وهذا يدلُّ على أوفرِ سعادةٍ، لكونِ كلّما تقترنُ السّعادةُ بالمرءِ فهي

مرغوبةً بالأوفرِ، وأعظمُ ما تكونُ إذا كانت غيرَ ممتازةٍ عن الشّخصِ.

وإنْ سألتَ: بماذا تقومُ السّعادةُ الالهيّةُ، **فأجبتُك:** بالطبيعةِ والعقلِ والارادة، لكونِ اللّهِ هو كاملٌ غايةً بالوجودِ والتّعقّلِ والارادةِ، وذلك أنّ العقلَ والارادةَ والطّبيعةَ هي واحدٌ في اللّه. وأمّا حَسَبَ تعقّلِنا فتقومُ سعادةُ اللّهِ بالعقلِ والارادةِ، لكونِ السّعادةِ، كحَسَبِ الوهمِ البشريِّ، هي موقوفةٌ على أفعالِ القوى الفاضلة.

وإنْ قلتَ: إنّ اللّهَ ليس هو سعيدًا غايةَ السّعادةِ، لأنّ الذي هو سعيدٌ غايةً إنّما يَحصّلُ كلَّ ما يريدُه، واللّهُ لا يَحصّلُ كلَّ ما يرغبُه لأنّه يريدُ خلاصَ كلِّ البشرِ ما لا ينالُه، ثمّ إنّ السّعيدَ هو الذي لا يَغتمُّ ولا يَغضبُ، واللّه يَغتمُّ ويَغضبُ بسببِ الخطايا البشريّة، **فأجبتُك:** إنّ السّعادةَ الالهيّةَ لا تقومُ بالأفعالِ المتعدّيةِ بل باللازمة، وذلك أنّ سعادةَ اللّهِ هي ضروريّةٌ، والأفعالَ المتعدّيةَ هي ممكنةٌ. يُحصّلُ أنّه تعالى سعيدٌ غايةَ السّعادةِ، إنْ خلصوا [خَلُصَ] البشرُ وإن ما خلصوا، بعد [بيد] أنّه يملكُ ذاتَه التي هي خيرٌ غيرُ محدودٍ. وقد مرّ أنّ السّعادةَ تقومُ بتحصيلِ الأشياءِ المناسبةِ. وخلاصُ البشرِ ليس له نسبةٌ إلى سعادةِ اللّه، وذلك أنّ لا يَحصلُ للخالقِ من خلاصِ البشرِ خيرٌ ما لا يُحوى بأشرفِ نوعٍ في الطّبيعةِ الالهيّة. وأمّا الخطايا فلا يغتمُّ اللّهُ من أجلِها قطعًا، لأنّه تعالى بحرٌ صافٍ لا يقدرُ أن يهيّجَه شيءٌ، بل يبانُ لنا أنّه يغضبُ ويغتمُّ لأنّه يعاقبُ الخطأةَ. هذا يدلُّ أنّ الغضبَ هو من طرفِ الخطأةِ لا من طرفِ اللّه، أي إنّ اللّهَ من غيرِ أنّه يتغيّرُ يعاقبُ الأشرارَ.

الفصلُ الثّالثُ
هل كلُّ سعادةٍ تُحتوى بسعادةِ اللّه

نقولُ: إنّ كلَّ شيءٍ مرغوبٍ في كلِّ سعادةٍ صادقةٍ أم كاذبةٍ يُسبقُ بالقيامِ في السّعادةِ الالهيّةِ بأشرفِ نوعٍ، أي بتجرّدِ النّقصاناتِ. **وبيانُ** ذلك أنّ السّعادةَ صنفان: **الأوّلُ** سعادةٌ روحانيّةٌ سماويّةٌ، **والثّاني** سعادةٌ مادّيّةٌ أرضيّة. فالسّعادةُ الرّوحانيّةُ، إمّا هي نظريّةٌ وإمّا

[illegible]

المقالة الثالثة

[illegible]

الفصل الأول

[illegible]

الفصل الثاني

[illegible]

عمليّةٌ. فالسّعادةُ النّظريّةُ هي ما يتبصّرُ بها المرءُ في ذاتِه وفي كافّةِ الأشياءِ. وهذه السّعادةُ تُحوى بسعادةِ اللّهِ، لكونِ اللّهِ يتأمّلُ في طبيعتِه وفي سائرِ البرايا. والسّعادةُ العمليّةُ هي ما يَعملُ بها المرءُ ما يشاءُ ويريدُ. وهذه السّعادةُ تُسبقُ بالقيامِ في سعادةِ اللّهِ، لكونِه يدبّرُ كلَّ الكونِ. والسّعادةُ الأرضيّةُ تقومُ في اللّذّةِ والغنى والسّلطانِ ورفعةِ الصّيتِ. فَعِوضَ اللذّةِ، تحوي سعادةُ اللّهِ الفرحَ بذاتِه وبسائرِ الأشياء. وبَدَلَ الغنى، تحوي كلَّ الكونِ وكلَّ كفوٍ وعدمَ الاحتياجِ. وعوضَ السّلطانِ، تملكُ القدرةَ القادرةَ على كلِّ شيءٍ. وبدل رفعةِ الصّيتِ، تملكُ اندهاشَ كافّةِ البرايا. يُحصّلُ أنّ الخيراتِ الموجودةَ في السّعادةِ الجسدانيّةِ جسدانيًّا، هي في اللّهِ روحانيًّا.

الفصلُ الرّابعُ
هل اللّهُ هو سعادةُ كلِّ سعيدٍ

نقولُ: إنّ اللّهَ هو سعادةٌ موضوعةٌ لسائرِ السّعداءِ النّاطقين، لكونِ سعادةِ الملاكِ والانسانِ إنّما تقومُ في رؤيا وجهِ اللّهِ، أي في معرفتِه ومحبّتِه كما سيأتي. خُرِّجَ به أن يكونَ اللّهُ سعادةً صوريّةً للسّعداءِ، لكونِ سعادةِ بعضِ القدّيسين هي أكبرُ من سعادةِ الآخرين، كقولِ الرّسولِ في الاصحاحِ الخامسَ عشرَ من رسالتِه الأولى إلى أهلِ قورنثية: ولبعضِ الكواكبِ فضلٌ في البهاءِ على البعضِ، ولا يكونُ شيءٌ أكبرَ من اللّهِ. إذن، السّعادةُ الصّوريّةُ هي شيءٌ آخرُ سوى اللّهِ.

المقالةُ السّابعةُ والعشرون
في معرفةِ اللّهِ ومعاينتِه

قد مرّ في اللّهِ وأفعالِه بالنّسبةِ إلى ذاتِه والخلائقِ، فيجبُ التّبصّرُ في الخلائقِ بالنّسبةِ إلى اللّه، **وأوّلاً** كيف يُعرفُ اللّهُ من البرايا.

الفصلُ الأوّلُ
في المعرفةِ

المعرفةُ هي أنّ المرءَ يعرفُ شيئًا. والشّيءُ إمّا هو جسمٌ وإمّا روحٌ. فالجسمُ يُبصرُ بالعينِ، ويقعُ تحتَ سائرِ الاحواس [الحواسّ] المادّيّة. والرّوحُ تُبصرُ، أي تُعرفُ بالعقلِ وتُعشقُ

[illegible]

بالارادةِ وتقعُ تحتَ سائرِ القوى الرّوحانيّة؛ وذلك أنّ نسبةَ القوى الرّوحانيّةِ إلى الرّوحِ كنسبةِ القوى المادّيّةِ إلى الجسم.

والمعرفةُ قسمان: **الأوّلُ** معرفةٌ غائبةٌ، وهي أن يُعرفَ الشّيءُ بشَبَهٍ مغايرٍ عمّا هو في ذاتِه، كقولِنا: إنّا نعرفُ معرفةً غائبةً الأشياءَ التي لم نراها [نرها] قطّ لكونِنا نتخيّلُها بشَبَهٍ وهميٍّ لا يوافقُ ذاتَها. وبهذا النّوعِ الأعمى يتخيّلُ الألوانَ، والانسانُ يتخيّلُ الأشياءَ الرّوحانيّةَ. **والثّاني** معرفةٌ حاضرةٌ، وهي أن يُعرفَ الشّيءُ بشَبَهٍ موافقٍ لذاتِه، كقولِنا: إنّا نبصرُ البيتَ بشَبَهِ البيتِ، والبياضَ بشَبَهِ البياض. وهذه المعرفةُ تُدعى معرفةً متأمّلةً، لكونِ المرءِ يتأمّلُ بالشّيءِ حسبما هو في ذاتِه، وتُدعى معرفةً واضحةً، لأنّه يعرفُ ذاتَ الشّيءِ واضحًا.

والمعرفةُ الحاضرةُ صنفان: **الأوّلُ** معرفةٌ مدركةٌ، وهي أن يُدركَ الشّيءُ أي يُعرَفَ بقدرِ ما هو قابلٌ أن يُعرَفَ، كقولِنا: إنّ المرءَ يدركُ الكتابةَ إذا عرفَ تأويلَها وكيف كُتبتْ وفي أيّ زمانٍ وفي أيّ مكانٍ وعلى أيّةِ ورقةٍ ومَن كتبها وما أشبهَ. **الثّاني** معرفةٌ غيرُ مدركةٍ، وهي أن يُعرفَ الشّيءُ بذاتِه بالنّسبةِ إلى بعضِ الأشياءِ فقط، كقولِنا: إنّ المرءَ يرى الكتابةَ ويعرفُ تأويلَها فقط، وهذه المعرفةُ تقبلُ التّزييدَ والتّنقيصَ إذ يمكنُ أنّ المرءَ يعرفُ عن الأشياءِ أكثرَ من غيرِه.

الفصلُ الثّاني
هل اللّهُ معروفٌ من البشرِ في هذه الحياةِ

نقولُ: إنّ البشرَ يعرفون اللّهَ معرفةً غائبةً في هذه الحياة. هذا معناه أنّهم لا يَرونه في ذاتِه، بل يستدلّون وجودَه وماهيّتَه وأوصافَه عن المحسوسات. **وبيانُ الأوّلِ** أنّ البشرَ، ما داموا مقيمين في هذه الحياة، لا يعرفون اللّهَ معرفةً حاضرةً، أي لا يَرونه بذاتِه، كما قال في الاصحاحِ الثّالثِ والثّلاثين من سفرِ الخروجِ: لا تقدرُ على النّظرِ إلى وجهي، لأنّه لا يراني بشرٌ فيحيا؛ وفي الاصحاحِ الأوّلِ من

[illegible]

إنجيل يوحنّا: اللّهُ لم يراه [يَره] أحدٌ قطّ؛ وفي الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ قورنثية: فنحن الآن ننظرُ بالمرآةِ باللغز، فأمّا حينئذٍ مواجهةً [فمواجهةً]. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ لم يراه [يَره] أحدٌ في هذه الحياة، وذلك أنّ معرفتَنا في هذه الحياةِ تأخذُ ابتداءَها عن المادّةِ، وبالالتزام: لا تعرفُ معرفةً حاضرةً إلاّ المحسوساتِ التي يبصرُها المرءُ مواجهةً. **وإنْ سألتَ:** هل بعضُ الأبرارِ نظروا وجهَ اللّه، أي الذّاتَ الالهيّةَ في هذه الحياةِ إنعامًا منه تعالى، **فأجبتُك:** إنّ بعضَ العلماءِ أثبتوا أنّ القدّيسَين الجليلَين موسى النّبيّ وبولص الرّسول قد نظرا الذّاتَ الالهيّةَ في هذه الحياةِ إنعامًا خصوصيًّا من اللّه، واعتمادُهم على أنّه مكتوبٌ في الاصحاحِ الثّالثِ والثّلاثين من سفرِ الخروج: وكان الرّبُّ يكلّمُ موسى مواجهةً كما يكلّمُ الرّجلُ صاحبَه؛ وفي أثنائه: فإذا مرّ مجدي أجعلُك في مغارةِ الصّخرةِ، وأسترُ يديّ عليك حتّى أجوزَ، وأُجيزُ يديّ فترى خلفي، فأمّا وجهي فلا تستطيعُ أن تراه؛ وفي الاصحاحِ الثّانيَ عشرَ من الرّسالةِ الثّانية إلى أهلِ قورنثية: أعرفُ رجلاً بالمسيحِ قبل أربعة عشر [أربعَ عشْرةَ] سنةً، لا أدري أَبالجسدِ كان أمرُه أو بغيرِ الجسد، ولكنّ اللّهَ يعلمُ به أنّه اختُطفَ إلى السّماءِ الثّالثة. أنا عارفٌ بهذا الانسانِ، ولا علمَ لي أَبالجسدِ كان ذلك أم بغيرِ الجسدِ، لكنّ اللّهَ يعلمُ أنّه اختُطفَ إلى الفردوسِ، فسمعَ كلماتِ سرائرَ لا يَحِلُّ لإنسانٍ أن يَنطقَ بها. وقال آخرون بخلافِ ذلك، وأثبتوا أنْ لا أحدَ نَظَرَ ذاتَ اللّهِ في هذا العالمِ ما دامتْ نفسُه متّحدةً مع الجسد. وأمّا موسى النّبيُّ وبولصُ الرّسولُ فلم ينظرا اللّهَ بذاتِه، ولكنْ بشَبهٍ لطيفٍ قد نابَ الحضرةَ الالهيّةَ. ولذلك، قال في سفرِ الخروجِ: تَرى خلفي، فأمّا وجهي فلا تستطيعُ أن تراه. وهذا الرّأيُ أصحُّ من الأوّلِ. وأمّا قولُنا: إنّ البشرَ لا يرَون اللّهَ في ذاتِه ما داموا مقيمين في هذه الحياةِ، فمعناه أنّهم لا يقدرون على ذلك بقوّتِهم الطّبيعيّةِ، ولا يدلُّ أنّهم لا يقدرون على رؤيا اللّهِ بقوّةِ اللّهِ، لكونِ اللّهِ يقدرُ مطلقًا أن يُنعِمَ

[illegible]

على البشرِ برؤيا ذاتِه كما سيأتي.

وإنْ قلتَ: إنّه مكتوبٌ في الاصحاحِ الثّاني والثّلاثين من سفرِ التّكوين: إنّ يعقوبَ رأى اللّهَ وجهًا لوجه، هذا يدلُّ أنّه رآه في ذاتِه كما جاء في الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من الرّسالةِ الأولى إلى أهل قورنثية: فنحن الآنَ ننظرُ بالمرآة باللغز، فأمّا حينئذٍ مواجهةً [فمواجهةً]، **فأجبتُك:** إنّ يعقوبَ لم ينظرِ الطّبيعةَ الالهيّةَ، بل نظرَ ملاكًا، أي شخصًا ينوبُ منابَ اللّهِ. وأمّا قولُ الرّسولِ فيدلُّ على اللاهوتِ حَسْبَما هو في ذاتِه.

وبيانُ الثّاني أنّ البشرَ يعرفون اللّهَ معرفةً غائبةً في هذه الحياةِ، أي يستدلّون وجودَه وماهيّتَه وأوصافَه عن المحسوساتِ كما جاء في الاصحاحِ الأوّلِ من رسالةِ مار بولصِ إلى أهل رومية: لأنّ المعرفةَ باللّه ظاهرةٌ فيهم، لأنّ اللّهَ أظهرَها لهم. إنّ أشياءَ اللّهِ غيرَ المنظورةِ إنّما تُنظرُ من خليقةِ العالمِ بالفكرِ والتّفهّمِ بالأشياء التي صُنعت، وكذلك تُعرفُ أيضًا قدرتُه الابديّةُ ولاهوتُه حتّى أن يكونوا بلا حجّةٍ. وذلك أنّ الانسانَ يَعرفُ عن المحسوساتِ أنّها معلولةٌ من اللّهِ ومتعلّقةٌ فيه، وبالالتزام: بالتّبصّرِ في المصنوعاتِ يُعرفُ وجودُ الصّانعِ وكمالُه وسائرُ أوصافِه. وهذه الأشياءُ لا يعرفُها معرفةً حاضرةً، بل معرفةً غائبةً، لأنّ المحسوساتِ لا تساوي الكمالَ الالهيّ. ونَزيدُ ذلك شرحًا فنقولُ: إنّ المعرفةَ الغائبةَ باللّهِ هي على قسمَين: **الأوّلُ** معرفةٌ طبيعيّةٌ، وهي ما تتحصّلُ بنورِ العقلِ بالتّفكّرِ والتّأمّلِ في المخلوقات. **والثّاني** معرفةٌ فائقةُ الطّبيعةِ، وهي ما تتحصّلُ بالوحيِ الالهيّ، أي بالنّبوءةِ والايمان. وهذه المعرفةُ هي أكملُ من المعرفةِ الطّبيعيّة، لكونِ المرءِ يَعرفُ بها الأشياءَ المعروفةَ بالمعرفةِ الطّبيعيّةِ بأكملِ نوعٍ. وغيرُ ذلك يَعرفُ ما لا يُعرفُ بالمعرفةِ الطّبيعيّةِ كتثليثِ الأقانيمِ والتّجسّدِ وسائرِ الأسرارِ الالهيّة. ولذلك، قال الرّسولُ في الاصحاحِ الثّاني من الرّسالةِ الأولى إلى أهل قورنثية: إنّنا نَنطقُ بحكمةِ اللّهِ بالسّرِّ المختفيةِ، التي تقدّمَ اللّهُ وهيّأَها قبل

[illegible]

العالمين لتمجيدِنا نحن، تلك التي لم يعرفْها أحدٌ من سلاطينِ هذه الدنيا؛ وفي أثنائه: فأمّا لنا نحن علن [فأعلنَ] اللّهُ ذلك بروحِه. هذا معناه أنّ اللّهَ علنَ [أعلنَ] للمؤمنين ما لا يعرفُه الفلاسفةُ غيرُ المؤمنين.

الفصلُ الثّالثُ
هل يمكنُ رؤيا اللّهِ بذاتِه

قد مرّ أنّ اللّهَ لا يُعرفُ بذاتِه من أحدِ النّاسِ، ما داموا مقيمين في هذه الحياةِ.

فنقولُ **أوّلاً**: يُمتنعُ أنّ الخلائقَ ترى ذاتَ اللّهِ بقوّتِها الطّبيعيّة. وبيانُ ذلك **أوّلاً**، لأنّه مكتوبٌ في الاصحاحِ الثّالثِ والثّلاثين من سفرِ الخروج: إنّ موسى النّبيَّ طلبَ إلى اللّهِ قائلاً: أريني [أرني] مجدك. هذا يدلُّ أنْ بغيرِ نعمةِ اللّه لا يستطيعُ أحدٌ أن يرى الذّاتَ الالهيّة. وقال في المزمورِ الخامسِ والثّلاثين: بنورِك نعاينُ النّورَ؛ وفي الاصحاحِ الرّابعَ عشرَ من إنجيل يوحنّا: يا سيّدُ أرينا [أرنا] الآبَ وحَسْبُنا؛ وفي الاصحاحِ الرّابعِ والسّتّين من نبوءةِ أشعيا: منذ الدّهرِ لم يسمعوا ولم يقبلوا بآذانهم، العينُ لم ترى [ترَ] اللّهمّ بغيرِك التي أنتَ هيّأتَ لمنتظريك؛ وفي الاصحاحِ الثّاني من الرّسالةِ الأولى إلى أهل قورنثية: لم ترى [تر] عينٌ، ولم تسمعْ أذنٌ، ولم يخطرْ على قلبِ بشرٍ ما أعدّه اللّهُ للّذين يحبّونه. فأمّا لنا نحن علن [فأعلن] اللّهُ ذلك بروحه، لأنّ الرّوحَ يفحصُ كلَّ شيءٍ وأغوارَ اللّهِ أيضًا. ومَن إنسانٌ يعرفُ ما في الانسانِ إلاّ روحُ الانسانِ الذي فيه. وكذلك أيضًا لا يعلمُ أحدٌ ما في اللّهِ إلاّ روحُ اللّهِ. **وثانيًا**، إنّ نسبةَ الخلائقِ إلى اللّهِ هي أعظمُ بلا حدٍّ من نسبةِ الأشياءِ المادّيّةِ إلى الرّوحانيّةِ، ولكنْ يُمتنعُ أنّ الأشياءَ المادّيّةَ تعاينُ بقوّتِها الأشياءَ الرّوحانيّةَ، إذن يُمتنعُ أنّ الخلائقَ تشاهدُ اللّهَ بقوّتها. **وثالثًا**، لأنّ رؤيا اللّهِ هو [هي] من أعظمِ الأنعامِ الالهيّة كما يعلّمُ جمهورُ العلماءِ. وما كان إنعاميًّا لو أمكن أنّ الخليقةَ تحصّلُه بقوّتِها. هذا يدلُّ أنّه يُمتنعُ وجودُ خليقةٍ تَقدرُ أن تعاينَ اللّه بقوّتِها الطّبيعيّة[١٢].

١٢- يتبقّى من هذه الصفحة الأسطر الأربعة الأخيرة من العمود الثّاني، ننقلها إلى ما بعد الحاشية المضافة على الصفحتين التّاليتَين، وذلك لضرورات طباعيّة، وسوف نشير إليهما فيما بعد.

[١٣]**وقال** بعضُ العلماء: يمكنُ أنّ الرّوحَ تعاينُ اللّهَ بقوّتِها الطّبيعيّة. ولهذا، النّفسُ العريّةُ عن الجسدِ إنّما تبصرُ اللّهَ طبيعيًّا، وذلك أنّ نسبةَ الرّوحِ إلى الرّوحِ كنسبةِ الجسمِ إلى الجسم. فمثلما يستطيعُ الجسمُ أن يبصرَ جسمًا بالعينِ المادّيّة، هكذا تستطيعُ الرّوحُ أن تبصرَ اللّهَ بعينِ العقل. ونفيُ ذلك أنّ الخالقَ يعلوا [يعلو] غايةً على الرّوحِ المخلوقةِ. يُحصّلُ أنّ الرّوحَ المخلوقةَ لا تقدرُ أن تبصرَ اللّهَ بقوّتها، وإنْ كان الجسمُ يستطيعُ أن يبصرَ جسمًا بقوّته. وإذا كانتِ النّفسُ المنفصلةُ عن الجسدِ تبصرُ اللّهَ طبيعيًّا، فلما [فلمَ] لا يبصرونه [يبصرُه] تعالى الهالكون. يُحصّلُ أنّ الرّوحَ لا تقدرُ أن تبصرَ اللّهَ بقوّتِها وحدَها.

وقال آخرون: يمكنُ أن تُخلقَ روحٌ تقدرُ أن تبصرَ اللّهَ بقوّتِها الطّبيعيّة، لأنّ القوّةَ التي يعطيها اللّهُ للفائزين لكي يبصرونه [يبصروه] بذاته فهي خيرٌ محدودٌ متناهي [متناهٍ]، وبالالتزام: يمكنُ أن يخلقَ اللّهُ خليقةً أخرى أكملَ منه. **ونفيُ** ذلك أنّ اللّهَ يفوقُ تصوّرَ المخلوقاتِ بهذا المقدارِ: أن يُمتنعَ

١٣- الصفحتان التّاليتان هما إضافة كتبها المؤلّف على ورقة بقياس أصغر من الورق المستعمَل في المخطوط. ومن الملاحظ أنّه لم يعمد إلى الكتابة على هيئة عمودَين في الصّفحة كالمعتاد. كما نلاحظ أنّ الذي رقّم المخطوط تجاهل ترقيم الصفحة الثّانية من هذه الورقة، فَعمدنا إلى ترقيمها: "٣٨٩ متكرر".

ܢܥܡ ܒܠܣܢܗ ܟܬܝܪ ܡܢܗܐ ܘܠܗܐ ܠܐ ܝܩܕܪ ܥܠܝ . ܘܐܢܬ ܝܐ ܐܠܘܣܝܠ
ܠܡܢ ܘܨܝܬܗ ܐܠܢܥܡܗ ܐܠܐܠܗܝܗ ܦܠܐ ܝܣܬܚܩ ܠܡܬܠ ܗܕܗ
ܐܠܐܡܘܪ ܐܠܬܝ ܗܝ ܦܘܩ ܐܠܛܒܝܥܗ ܘܠܟܢ ܝܣܬܚܩ ܐܠܥܩܐܒ
ܒܩܕܪ ܐܬܡܗ ܦܢܩܘܠ ܐܢ ܐܠܟܠܡܗ ܐܠܐܠܗܝܗ . ܘܡܥ ܗܕܐ
ܓܝܪ ܐܠܡܚܕܘܕ ܐܠܡܬܓܣܕ ܘܐܠܡܬܐܢܣ ܐܠܡܨܠܘܒ ܠܐܓܠܢܐ
ܦܠܗ ܐܠܡܓܕ ܡܥ ܐܒܝܗ ܘܪܘܚܗ ܐܠܩܕܘܣ .

٣٨٩ متكرّر

تكوينُ خليقةٍ تَقْدِرُ، منها ولها، أن تبصرَه تعالى. وأمّا محدوديّةُ النّعمةِ الالهيّةِ فلا تَستلزمُ إمكانَ خليقةٍ تبصرُ الخالقَ منها ولها، ولكنْ تَستلزمُ إمكانَ خليقةٍ أخرى أكملَ منها إلى ما لا نهايةَ. **وبيانُه** أنّ النّورَ الجسميَّ هو محدودٌ بالكمالِ، مع أنّه يُمتنعُ تكوينُ عينٍ تبصرُ بلا نور.

[١٤] **اعتراضٌ أوّلٌ** قالَ: يمكنُ وجودُ خليقةٍ تقدرُ تعاينُ اللّهَ بقوّتِها الطّبيعيّةِ وحدَها، لأنّه يمكنُ بقوّةِ الطّبيعةِ الوصولُ إلى ما يرغبُه المرءُ

١٤- نكتب ابتداء من هنا وحتى نهاية هذه الصفحة الأسطر الأربعة الباقية من الصفحة ٣٨٨.

[illegible]

[illegible]

طبيعيًّا، والمرءُ يرغبُ طبيعيًّا معاينةَ اللّه. **جوابٌ أوّلٌ:** لو أمكنَ وجودُ خليقةٍ تقدرُ تعاينُ اللّهَ بقوّتِها الطّبيعيّةِ لأمكنَ أنّها تتطوّبُ منها ولها من دونِ نعمةِ اللّهِ وبغيرِ النّورِ الالهيّ، وهذا محالٌ. ثمّ إنّ اللّهَ لا يُنظرُ في ذاتِه إلاّ بشَبهٍ موافقٍ لذاته، كما يبانُ في سائرِ الأشياء. والأمرُ ظاهرٌ: إنّ الخلائقَ لا تستطيعُ على إبرازِ شَبهِ اللّه. **جوابٌ ثانٍ:** إنّ المرءَ لا يرغبُ طبيعيًّا أن يرى اللّهَ بذاته، ولكنْ يرغبُ أن يراه معاينةً غائبةً بالتّأمّلِ في المصنوعات. **جوابٌ ثالثٌ:** لا يرغبُ المرءُ أن يرى اللّهَ طبيعيًّا، ولكنْ يرغبُ أن يراه بقوّةٍ فائقةِ الطّبع.

اعتراضٌ ثانٍ: إنّ اللّهَ هو موضوعُ العقلِ والارادة. فمثلما تقدرُ القوى المادّيّةُ أن تلاحظَ كافّةَ موضوعاتِها في ذاتِها طبيعيًّا، هكذا تقدرُ الارادةُ والعقلُ أن تلاحظَ اللّهَ في ذاتِه طبيعيًّا. **جوابٌ** بمنعِ التّالي، لكونِ القوى المادّيّةِ هي في طبقةٍ واحدةٍ مع موضوعاتِها، وأمّا اللّهُ فيعلوا [فيعلو] على البرايا غايةً.

ونقولُ **ثانيًا**: يمكنُ بالقوّةِ الالهيّةِ أنّ النّفسَ النّاطقةَ تعاينُ اللّهَ كما قد جاء في الاصحاحِ الخامسِ من إنجيلِ متّى: طوبى للّذين قلوبُهم نقيّةٌ، فإنّهم يعاينون اللّهَ؛ وفي الاصحاحِ الرّابعَ عشرَ من إنجيلِ يوحنّا: الذي يحبُّني يحبُّه أبي، وأنا أحبُّه وأُظهرُ له نفسي؛ وفي الاصحاحِ الثّامنَ عشرَ من متّى: إنّ ملائكتَهم في السّماءِ ينظرون كلَّ حينٍ وجهَ أبي الذي في السّموات؛ وفي الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ قورنثية: فنحن الآن ننظرُ بالمرآةِ باللغز، فأمّا حينئذٍ مواجهةً [فمواجهةً]؛ وفي الاصحاحِ الثّالثِ من رسالةِ مار يوحنّا الأولى: ونحن نعلمُ أنّه إذا تبيّن، فإنّنا نكونُ شِبهَه لأنّنا سنراه على ما هو عليه، وذلك أنّ الانسانَ إذ يتبصّرُ في المعلولِ، فيرغبُ طبيعيًّا أن يرى العلّةَ، وبالالتزام: إذ ينظرُ الخلائقَ يرغبُ أن ينظرَ الخالقَ، ولا يقتنعُ بشيءٍ كفوًا إن لم ينظرْه مواجهةً، كما جاء في المزمورِ السّادسَ عشرَ: أشبعُ إذ يَظهرُ مجدُك، لكونِ اللّهِ هو مبدأُ الانسانِ وغايتُه، وبالمتابعةِ: يرغبُ العودةَ إليه كما قد ابتدأ عنه على شبهِ النّورِ الذي يَخرجُ من البحرِ

ويرجعُ إليه، كقولِ مار أوغوسطينوس: صَنعتنا إليك يا ربُّ، ولا يهدأُ قلبُنا إنْ لم يصلْ إليك. وذلك واضحٌ من أنّ الانسانَ لا يقتنعُ كفوًا لا بالمالِ ولا باللّذةِ ولا بشيءٍ آخرَ جسدانيّ. والأمرُ ظاهرٌ أنّ الانسانَ يجبُ أن تكن [تكون] له سعادةٌ موافقةٌ لطبعِه. والسّعادةُ هي أنّه يقتنعُ كفوًا كحسبِ النّفسِ والجسد. وهذا لا يمكنُ حصولُه في الخلائقِ، فيجبُ العودةُ إلى رؤيا اللّه. وقد مرّ أنّ الانسانَ لا يمكنُه أن يرى اللّهَ بقوّتِه الطّبيعيّةِ، إذن يَلزمُ أن يراه بقوّةِ اللّهِ ونعمتِه. قياسٌ مقتصَرٌ: المرءُ يرغبُ طبيعيًّا أن يرى اللّهَ بالنّعمةِ الفائقةِ الطّبيعةِ. **وإنْ سألتَ:** هل يمكنُ إقامةُ البرهانِ على أنّ الانسانَ يقدرُ أن يرى اللّهَ بالقوّةِ الالهيّة، **فأجبتُك:** أمّا المؤمنُ فيمكنُ أن يتبرهنَ له إمكانُ رؤيا اللّهِ بالقياسِ المورود، وأمّا غيرُ المؤمنِ **فقال** بعضُ العلماء إنّه لا يمكنُ أن يتبرهنَ له إمكانُ معاينةِ اللّه. **وقال** آخرون بخلافِ ذلك. وأمّا نحن **فنقولُ:** إنّ البعضَ من غيرِ المؤمنين يمكن أن يتبرهنَ لهم ذلك لأجلِ سموِّ معرفتِهم أم لأجلِ معاشرتِهم مع المؤمنين. وأمّا البعضُ فلا يمكنُ أن يتبرهنَ لهم ذلك إنْ لم يتبرهنْ سابقًا وجودُ اللّهِ، وأنّه تعالى روحٌ عادمةُ الجسمِ، وأنّه خالقٌ كافّةَ البرايا وما أشبهَ من الأشياءِ التي يجبُ أن تتقدّمَ على البرهانِ المذكور. **قياسٌ آخرُ:** أمّا المؤمنين [المؤمنون] فليس مشكوكًا عندهم إمكانُ معاينةِ اللّه، لأنّهم يعتقدون أنّ القدّيسين ينظرون وجهَ اللّه. وأمّا غيرُ المؤمنين، فيتبيّنُ لهم ذلك من أنّ السّعادةَ الانسانيّةَ لا يمكنُ أنّها تقومُ إلاّ بأفعالِ النّفسِ أي بمعاينةِ اللّه ومحبّتِه، لأنّ المرءَ لا يقتنعُ بهذه الخيراتِ الزّمانيّةِ أبدًا. وموضوعُ السّعادةِ يجبُ أنّه يكونُ شريفًا جدًّا، ولا شيءَ أشرفَ من اللّه. ولا يكفي أنّ المرءَ يعرفُ اللّهَ معرفةً غائبةً، وإلاّ لكان كلُّ البشرِ سعداءَ، أخيارًا كانوا أم أشرار [أشرارًا]، وهو محالٌ، بل يُطلب أن يعرفَه تعالى معرفةً حاضرة، لأنْ إذا كان المرءُ يرغبُ أن ينظرَ صاحبَه رغبةً هذا مقدارُها، كيف لا يرغبُ أن ينظرَ اللّهَ الذي هو خالقُه. ولهذا، إذ سائرُ الحيواناتِ يلتفتُ وجهُها نحو الأرضِ، فالانسانُ وجهُه ملتفتٌ

نحو السّماء. وإنْ كان الأشرارُ لا يرغبون شيئًا من ذلك، بل يتنعّمون في الخيراتِ الأرضيّة كأنّها غايتُهم، فهذا لا يدلُّ أنّ الانسانَ لا يرغبُ معاينةَ اللّهِ طبيعيًّا، بل يدلُّ أنّ قلوبَهم ليست صافيةً، وأنّهم لا يقدرون أن يرفعوا وجوهَهم نحو السّماءِ لثقلِ الخطايا والشّرورِ مثلما أنّ النّارَ المتعلّقةَ بالحطبِ لا تقدرُ أن تعلوَ وإنْ كان الارتفاعُ من مقتضياتِ النّارِ الصّرفة.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: لا يمكنُ معاينةُ اللّهِ بوجهٍ من الوجوهِ، لكونِ اللّهِ هو خيرٌ غيرُ متناهٍ. وغيرُ المتناهي لا يمكنُ أن يُعقلَ أصلاً. **جوابٌ أوّلٌ**: إنّ غيرَ المتناهي يُعرفُ معرفةً غائبةً. **جوابٌ ثانٍ**: غيرُ المتناهي على قسمَين: **الأوّلُ** بالفعلِ، وهو ما يوجدُ كلُّه معًا ، كقولِنا: إنّ اللّهَ غيرُ متناهٍ بالفعلِ، لأنّه يملكُ حالاً كافّةَ الكمالاتِ، وهذا يمكنُ معاينتُه بالقوّةِ الالهيّة، إذ يُعرفُ عنه معرفةً حاضرةً ما يكفي إلى سعادةِ الملاكِ والانسان. **والثّاني** غيرُ متناهٍ بالقوّةِ، وهو ما لا يوجدُ كلُّه معًا كالعدد، وهذا يُمتنعُ أنّ المرءَ يعاينه كلَّه لأنّه يقبلُ تزييد [تزييدًا] إلى ما لا نهايةَ.

اعتراضٌ ثانٍ: اللّهُ، بما أنّه غيرُ متناهٍ فليس له شيءٌ من النّسبةِ إلى العقلِ المخلوقِ الذي هو متناهٍ. ويُمتنعُ مطلقًا أنّ القوّةَ تمتدُّ إلى ملاحظةِ الموضوعِ الذي ليس لها نسبةٌ إليه، كقولِنا: يُمتنعُ أنّ العينَ تلاحظُ الصّوتَ. **جوابٌ**: النّسبةُ قسمان: **الأوّلُ** نسبةٌ كميّةٌ، أي نسبةُ الاستواءِ كما يُنسبُ ذراعٌ إلى ذراعٍ؛ وبهذا المعنى ليس للعقلِ المخلوقِ نسبةٌ إلى الطّبيعةِ الالهيّة، لكونِ اللّهِ هو غيرُ متناهٍ والخلائقُ هي متناهيةٌ. **والثّاني** نسبةُ القوّةِ إلى موضوعِها كنسبةِ العينِ إلى الجسمِ الملوّنِ المضيء؛ وبهذا المعنى يمكنُ أنّ العقلَ يلاحظُ اللّهَ في ذاتِه، لأنّ موضوعَ العقلِ هو كلُّ شيءٍ، واللّهُ يحتوي هو شيء [شيئًا]. فأمّا العينُ فلا تلاحظُ الصّوتَ بما أنّ موضوعَها هو الجسمُ المضيءُ الملوّنُ ما لا يُحتوى به الصّوتُ.

اعتراضٌ ثالثٌ: لو أمكن أن يُرى اللّهُ في ذاتِه لكانت

[illegible]

معاينتُه تعالى كاملةً غايةَ الكمالِ، لكونِ المعاينةِ هي كاملةً بقدْرِ ما هو كاملٌ الموضوعُ، وهذا محالٌ. **جوابٌ** بمنعِ التّالي، لأنّ معاينةَ اللّهِ، وإنْ لاحظتِ اللاهوتَ في ذاتِه فلا تلاحظُه بقدْرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ.

اعتراضٌ رابعٌ: قال في الاصحاحِ السّادسِ من الرّسالةِ الأولى إلى طيموتاوس: السّاكنُ في النّورِ الذي لا يقدرُ أحدٌ إلى الدنوِّ منه ولم يراه [يَرَه] أحدٌ من النّاس ولا يستطيعُ أيضًا أن يراه؛ وفي الاصحاحِ الأوّلِ من إنجيلِ يوحنّا: اللّهُ لم يراه [يَرَه] أحدٌ قطٌّ؛ وفي الاصحاحِ السّادسِ منه: وليس من أجلِ أنّه أحدٌ أبصرَ الآبَ إلاّ الذي هو من اللّهِ، هذا رأى الآب. وقال بعضُ المعلّمين المستقيمي المجد: يُمتنعُ أنّ أحدَ الخلائقِ يعاينُ اللّهَ كما هو بذاتِه. **جوابٌ:** هذا يدلُّ أنْ لا أحدَ من النّاسِ يقدرُ أن يعاينَ اللّهَ بالقوّةِ الطّبيعيّة أم بالحواسِّ المادّيّة، أم بمعاينةِ الادراك.

"**اعتراضٌ خامسٌ:** قد مرّ أنّ نسبةَ الخلائقِ إلى اللّهِ هي أعظمُ من نسبةِ الأشياءِ المادّيّةِ إلى الرّوحانيّات، ويُمتنعُ أنّ المادّيّاتِ تبصرُ الأشياءَ الرّوحانيّةَ، إذن يُمتنعُ أنّ الخلائقَ الرّوحانيّةَ تعاينُ اللّهَ. **جوابٌ:** إنّ المقصودَ بالقياسِ المذكور هو أنّ الخلائقَ لا تقدرُ بقوّتِها على معاينةِ اللّهِ، وليس ينتجُ من ذلك أنّها لا تقدرُ على ذلك بقوّةِ اللّه، لكونِ الرّوحانيّاتِ، وإنْ كانت بعيدةً عن اللّهِ غايةَ الابتعادِ حَسَبَ الكمالِ، فهي قريبةٌ إليه حَسَبَ التّعقّلِ لكونِها شبيهةً به بالعقلِ والارادة ما لا يُطلقُ على الأجسامِ أصلاً"[١٥].

سؤالٌ: هل القوى الحسّيّةُ يمكنُها أن تلاحظَ الطّبيعةَ الالهيّةَ بذاتِها؟ **جوابٌ:** إنّ بعضَ الأراطقةِ زعموا أنّ العينَ البشريّةَ تنظرُ اللّهَ في ذاتِه؛ واعتمادُهم على أنّ اللّهَ جسمٌ مركّبٌ عن مادّةٍ وصورة. وبعضُ العلماءِ المتقدّمين ذهبوا أنّ الخالقَ يقدرُ أن يمنحَ للعينِ الجسميّةِ ولسائرِ القوى الحسّيّةِ قوّةً كافيةً إلى أنّها تلاحظُ اللاهوتَ في ذاته. فنقولُ مع جمهورِ العلماء: يُمتنعُ أنّ القوى الحسّيّةَ تلاحظُ اللاهوتَ في ذاته. وبيانُه أنّ القوى الحسّيّةَ ليس لها نسبةٌ إلى ما هو روحانيٌّ كما يبانُ بالاستقراءِ في البصرِ الذي لا يمتدُّ إلاّ إلى الملوّنِ المضيءِ، وفي السّمعِ الذي يمتدُّ إلى الصّوتِ وحدَه، وفي الشّمِّ الذي يمتدُّ إلى الرّائحةِ وحدَها، وفي الذّوقِ الذي يلاحظُ الطّعمةَ وحدَها، وكذلك في باقي الحواسِّ الخارجةِ والباطنة. وإذا كان البصرُ لا يلاحظُ الصّوتَ، ولا السّمعُ يلاحظُ اللونَ، فكيف الأشياءُ المادّيّةُ تلاحظُ الطّبيعةَ الالهيّةَ النّاجيةَ عن المادّة. وإذا كانتِ الحواسُّ لا تلاحظُ الأجسامَ بذاتِها، بل بالعوارضِ، فكيف

---

١٥ - هذه الفقرة مكتوبة عموديًّا في الهامش الأيمن.

[illegible]

تقدرُ أن تلاحظَ اللّهَ بذاته. **وإنْ قلتَ:** إنّه مكتوبٌ في التّاسعَ عشرَ من سفرِ أيّوبَ: في جسدي أبصرُ إلهي؛ وفي الاصحاحِ الثّاني والأربعين: بسَماعِ الأذنِ سمعتُك، فالآن عيني قد أبصرَتْك؛ وفي السّادسِ من نبوءةِ أشعيا: رأيتُ الرّبَّ جالسًا؛ وفي الثّاني والثّلاثين من سفرِ التّكوين: رأيتُ الرّبَّ وجهًا لوجه. ومذكورٌ في الكتابِ الالهيِّ أنّ الآباءَ والأنبياءَ قد عاينوا اللّهَ وخاطبوه وسمعوا صوتَه وما أشبهَ من الأشياءِ التي تدلُّ أنّ القوى الحسّيّةَ تلاحظُ اللاهوتَ بذاته، **فأجبتك:** إنّ الآباءَ والأنبياءَ ما عاينوا اللّهَ بذاته، بل بشَبهٍ ماديٍّ قد ناب منابَ الحضرةِ الالهيّة. وقولُه: في جسدي أبصرُ إلهي، يدلُّ أنّ النّفسَ تبصرُ اللّهَ وهي متّحدةٌ مع الجسد، ولا يدلُّ أنّ الجسدَ يبصرُ اللّهَ. وقال آخرون: هذا معناه أنّي بعينَي الجسدِ أبصرُ السّيّدَ المسيح الذي هو انسانٌ حقٌّ وإلهٌ حقّ. وقولُه: بسَماعِ الأذنِ سمعتُك، فالآنَ عيني قد أبصرتك، يدلُّ أنّه سمعَ صوتًا حسيًّا كأنّه صوتُ اللّهِ، وأبصرَ شخصًا ماديًّا كأنّه اللّهُ؛ وهذا هو معنى قولِه: رأيتُ الرّبَّ جالسًا وأبصرتُه وجهًا لوجه. **وإنْ قلتَ:** إنّ بعضَ العلماءِ قد ذهبوا بأنّ اللّهَ يُبصرُ بالعينِ الحسّيّة، **فأجبتك:** إنّهم لم يَعنوا على ذاتِ اللاهوت بل على شَبهِ اللّه. هذا معناه أنّ العينَ الحسّيّةَ تبصرُ اللّهَ في الشَّبهِ الماديّ. كما يُقال: إنّ النّفسَ تبصرُ بالجسدِ، لكونِ العينِ تبصرُ حركاتِ الجسدِ، ومنها تستدلّ [يُستَدلُّ] وجودُ النّفسِ.

الفصلُ الرّابعُ
في الأشياءِ اللازمةِ إلى رؤيا اللّه

الاستعدادُ اللازمُ إلى تحصيلِ رؤيا اللّهِ هو أنّ المرءَ يفعلُ أفعالاً صالحةً، ويحصّلُ النّعمةَ المقدّسةَ، ويُتوفّى في حالها. وذلك أنّ رؤيا اللّهِ هو [هي] من أعظمِ المواهبِ الالهيّةِ، ولا يُمنحُ منه تعالى إلاّ للمؤمنين المختارين الذين ينالون آخرةً صالحةً كما جاء في الاصحاحِ الخامسِ من إنجيلِ متّى: طوبى للّذين قلوبُهم نقيّةٌ، لأنّهم يعاينون اللّهَ؛ وفي الاصحاحِ الرّابعَ عشرَ من إنجيلِ

[illegible]

[illegible]

يوحنّا: الذي يحبُّني يحبُّه أبي وأنا أحبُّه وأُظهرُ له نفسي. وذلك أنّ معاينةَ اللّهِ هي السّعادةُ الانسانيّةُ، والسّعادةُ لا يحصّلُها إلاّ مَن جاهدَ إلى المماتِ وتُوفيّ في حالِ النّعمة، لأنّ رؤيا اللّهِ هو [هي] تمامُ النّعمِ الالهيّةِ، وبالالتزامِ يتقدّمُه [يتقدّمُها] النّعمةُ المقدّسة. أمّا الأطفالُ فلا يُطلبُ فيهم إلاّ سَبْقُ النّعمةِ المقدّسة، وأمّا داركي [داركو] المعقولِ فيُطلبُ فيهم سَبْقُ النّعمةِ والأعمالِ، وذلك أنّ السّعادةَ بالنّسبةِ إلى الأطفالِ فهي وراثةٌ قد ينالونها باستحقاقِ السّيّدِ المسيحِ وحدَه، وأمّا بالنّسبةِ إلى داركي المعقولِ فهي إكليلٌ وأجرةٌ قد ينالونها باستحقاقِهم مع استحقاقِ السّيّدِ المسيح.

الفصلُ الخامسُ
في رؤيا اللّهِ

قد مرّ أنّه يُمتنعُ أنّ الخليقةَ ترى اللّهَ بقوّتِها وحدَها.

فنقولُ: إنّ النّفسَ، أي الرّوح، تُبصرُ اللّهَ بنورِ المجدِ، أي بقوّةٍ إلهيّةٍ تُدعى نورَ المجدِ. لأنْ كما تحتاجُ العينُ إلى نورٍ ماديٍّ لتبصرَ الأجسامَ، هكذا تحتاجُ النّفسُ إلى نورٍ روحانيٍّ فائقِ الطّبيعةِ لترى اللّهَ، كقولِه في المزمورِ الخامسِ والثّلاثين: بنورِك نعاينُ النّورَ؛ وفي الاصحاحِ الحادي والعشرين من رؤيا مار يوحنّا: بهاءُ اللّهِ أضاءَ فيها، أي في أورشليمَ العليا. وذلك أنّ رؤيا اللّهِ يفوقُ [تفوقُ] على قدرةِ الانسانِ، كما تبيّن. فيجبُ أنّ اللّهَ يمنحُه قوّةً إلى ذلك، مثلما يَمنحُ العينين لمَن هو أعمى، ومثلما يمنحُ البشرَ مَلَكةَ الايمانِ والرّجاءِ والمحبّة. فهذه القوّةُ هي مزادةٌ على النّفسِ، وهي مَلَكةٌ لها أن تُسعفَ الانسانَ ليعاينَ اللّهَ، وتُدعى نورَ المجدِ لكونها بمنزلةِ النّورِ تكشفُ للنّفسِ وجهَ اللّه. ونورُ المجدِ هو مَلَكةٌ مغروسةٌ من اللّهِ في نفسِ الفائزين. ويُحدُّ أنّه كيفيّةٌ مخلوقةٌ فائقةُ الطّبيعةِ مغروسةٌ في النّفسِ، لها أن تُسعفَها وتساعدَها إلى أنّها تبصرُ اللّهَ ما لا تقدرُ أن تبصرَه بالقوّةِ

[illegible]

الطّبيعيّةِ وحدَها، وذلك أنّ المرءَ وحدَه لا يقدرُ أن يرى اللّهَ. فعلى تقديرِ أنّه مرتفعٌ من اللّهِ إلى معاينتِه تعالى، يجبُ أنّه يستعدُّ استعدادًا باطنًا كافيًا إلى ذلك، والذي به يَستعدُّ الانسانُ إلى معاينةِ اللّهِ فهو نورُ المجد. ونَزيدُ ذلك شرحًا، **فنقولُ:** إلى بصرِ الموضوعِ الماديِّ تُطلبُ ثلاثةُ أشياءَ: الأوّلُ العينُ الباصرةُ، والثّاني النّورُ، والثّالثُ شَبَهُ الموضوعِ. وهذا الشّبهُ هو كيفيّةٌ منبعثةٌ عن الموضوعِ إلى العينِ. وخاصّتُه أنّ الموضوعَ يتّحدُ مع العينِ حسبَ الامكان. وبما أنّه يُمتنعُ أنّ الموضوعَ يوجدُ في العينِ بذاتِه، فيبعثُ شبهَه وصورتَه نيابةً عنه. وأمّا إلى رؤيا اللّهِ فيُطلبُ شيئان فقط، أي قوّةُ النّفسِ ونورُ المجدِ، ولا يَلزمُ أنّ اللّهَ يبعثُ شَبهَه إلى النّفسِ لكونِ النّفسِ تبصرُ اللاهوتَ في ذاتِه بقوّةِ نورِ المجد. وقال مار توما: يُمتنعُ وجودُ الشّبهِ المذكورِ. وبيانُه أنّ الأشياءَ الأعلى لا تُبصَرُ بشِبَهِ السّفلى، كقولنا: إنّ الرّوحَ لا تُعايَنُ بشِبَهِ الجسم. يُحصّلُ أنّه يُمتنعُ أنّ اللّهَ يُعايَنُ بشِبَهِ مخلوقٍ. ثمّ إنّ الذّاتَ الالهيّةَ هي غيرُ محدودةٍ وغيرُ مبتدئةٍ وغيرُ مخلوقة. وهذا الشّبهُ إنّما هو محدودٌ ومبتدئٌ ومخلوقٌ، وبالالتزامِ: يُمتنعُ أنّه يحضّرُ اللاهوتَ بذاتِه.

يُحصّلُ أنّه يكفي إلى رؤيا اللّهِ نورُ المجد، لكونِ نورِ المجدِ يعصمُ النّفسَ ويقوّيها إلى مشاهدةِ اللّهِ ما لا تقدرُ أن تبصرَه بغيره. وأمّا وجودُ نورِ المجدِ فهو غيرُ مشكوكٍ عند المؤمنين، لأنّه من اعتقادِ الايمانِ أنّ معاينةَ اللّهِ هي سعادةُ الانسانِ. وإنّ السّعادةَ لا يقدرُ المرءُ على تحصيلِها إلاّ بقوّةٍ ممنوحةٍ من اللّهِ، ولا يمكنُ التّمتّعُ بها إلاّ بقوّةٍ فائقةِ الطبيعةِ، وهي ما نسمّيها نورَ المجدِ. وإذا كان المرءُ لا يقدرُ أن يبصرَ الأجسامَ بغيرِ النّورِ الجسميِّ، فكم بالأوفرِ لا يستطيعُ أن يرى اللاهوتَ بغيرِ النّورِ الرّوحانيّ. وأمّا أنّ نورَ المجدِ هو مَلَكةٌ مغروسةٌ في النّفسِ، فيتبيّنُ من أنّ الفائزين يشاهدون اللّهَ حقيقةً. وإذ لا يقدرون

[illegible]

الحجر المستطيلة الآلة. [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بقوّتِهم على ذلك، فيُحصَّلُ أنّهم ينالون من اللهِ مَلَكةً تُرشدُهم إلى معاينتِه تعالى، كما هو ظاهرٌ في سائرِ الأفعالِ الفائقةِ الطّبعِ.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: لا يلزمُ نورُ المجدِ إلى معاينةِ اللّه، لكونِ اللاهوتِ هو نورٌ معقولٌ كافٍ أن يحرّكَ العقلَ إلى معاينتِه. **جوابٌ**: إنّ نورَ المجدِ لا يُطلبُ إلى أنّ اللّهَ يحرّكُ العقلَ إلى معاينتِه، بل يُطلبُ إلى أنّ العقلَ يعاينُ اللّهَ، مثلما أنّ الشّمسَ لا تحتاجُ إلى نورٍ مزادٍ على نورِها لكي تُبصَرَ من الخفّاشِ، بل انّ الخفّاشَ يحتاجُ إلى تزييدِ قوّةٍ لكي تبصرَ الشّمسَ.

اعتراضٌ ثانٍ: كما أنّ الأعمى المنوّرَ بنورٍ فائقِ الطّبعِ يبصرُ الألوانَ طبيعيًّا، هكذا العقلُ المنوّرُ بنورِ المجدِ الفائقِ الطّبيعةِ يعاينُ اللّهَ طبيعيًّا. ولكنْ، يُمتنعُ أنّ العقلَ يعاينُ اللّهَ طبيعيًّا. إذن، إنّ العقلَ يَتنوّرُ بنورِ المجد. **جوابٌ**: البصرُ هو طبيعيٌّ بالنّسبةِ إلى الأعمى، لكونِ التّنوّرِ هو فائقُ الطّبيعةِ كحسبِ هيئةِ البصرِ وليس كحسبِ الجوهرِ. وأمّا معاينةُ اللّهِ فهي فائقةُ الطّبيعةِ كحسب الهيئةِ والجوهرِ معًا.

اعتراضٌ ثالثٌ: نورُ المجدِ إنّما يُطلبُ لكي العقلُ المخلوقُ غيرُ المناسبِ إلى معاينةِ اللّه يصيرُ مناسبًا إليها، ولكنْ يُمتنعُ أنّه يصيرُ مناسبًا إليها بنورِ المجدِ لأنّه لا يزالُ بعيدًا عن اللّه بلا منتهىً، إذن لا يُطلبُ نورُ المجدِ إلى معاينةِ اللّه. **جوابٌ**: إنّ العقلَ المخلوقَ بغيرِ نورِ المجدِ هو في الطّبقةِ الطّبيعيّةِ، وبالالتزامِ: لا يناسبُ اللّهَ بشيءٍ من المناسبةِ المطلوبةِ إلى معاينتِه تعالى. وأمّا بنورِ المجدِ فهو في الطّبقةِ الفائقةِ الطّبيعةِ، وبالالتزامِ: يناسبُ اللّهَ ويتقدّمُ إليه تقدّمًا كافيًا إلى معاينتِه.

الفصلُ السّادسُ
في نورِ المجدِ

نورُ المجدِ هو مَلَكةٌ، أي كيفيّةٌ فائقةُ الطّبيعةِ مغروسةٌ من اللّهِ في النّفسِ، قصدًا لرفعِها إلى أنّها تعاينُه تعالى بذاتِه. ومفعولُه أن يَزيدَ قوّةَ النّفسِ ويكمّلَها إلى أنّها تقدرُ أن ترى اللّهَ ما لم

ܐܡܪ ܠܗ ܡܠܐܟܗ ܒܨܘܬ ܐܠܪܘܚܐܢܝܗ.
ܘܐܢܗ ܠܡܐ ܢܙܠ ܐܠܓܒܪ ܡܢ ܐܠܣܡܐ ܐܠܪܘܚܐܢܝܗ
ܠܟܘܢܗ ܗܘ ܦܝܗ ܐܠܪܘܚܐܢܝܗ. ܘܠܟܢ
[illegible]

[illegible]

تقدرْ على معاينتِهِ بقوّتِها الطّبيعيّة. ويتميّزُ نورُ المجدِ عن القوّةِ الطّبيعيّةِ، لكونِه قوّةً فائقةَ الطّبيعةِ، وذلك يمتازُ عن القوّةِ الطّبيعيّة. ثمّ إنّه لو كان كمثلِ القوّةِ الطّبيعيّةِ لما أمكنَ أن يُعاينَ به اللّهَ. **وبيانُه** أنّ القوّةَ الطّبيعيّةَ المزادةَ على قوّةٍ أخرى طبيعيّةٍ ليس لها أن تنفعَ إلى وضعِ معلولٍ فائقِ الطّبيعة، وهذا محالٌ. وإنْ **سألتَ:** هل نورُ المجدِ هو مَلَكةٌ، أي كيفيّةٌ باقيةٌ أم كيفيّةٌ منقطعة، **فأجبتُك:** أمّا الفائزين [الفائزون] الذين يعاينون الذّاتَ الالهيّةَ دائمًا فيملكون نورًا باقيًا ينفعُهم إلى ذلك. وأمّا المقيمين [المقيمون] في هذه الحياةِ، فإذا أنعمَ اللّهُ عليهم بمعاينتِهِ منقطعًا، فإنّما يمنحُهم نورًا خارجًا منقطعًا، لكونِ نسبةِ هذا النّورِ إلى معاينةِ اللّهِ كنسبةِ المعونةِ الالهيّةِ إلى وضعِ الأفعالِ الصّالحةِ الفائقةِ الطّبيعة. ومثلما أنّ الموجودين في حالِ النّعمةِ يملكون معوناتٍ باقيةً، أي مَلَكةَ الفضائلِ، والذين ينتقلون من حالِ الخطأ إلى حالِ النّعمةِ فيُسعَفون بمعوناتٍ منقطعةٍ، هكذا الفائزون يملكون نورًا باقيًا، وغيرُ الفائزين نورًا منقطعًا. والنّورُ المنقطعُ هو إسعافٌ فعليٌّ لا يدومُ، والنّورُ الباقي هو قوّةٌ أم مَلَكةٌ دائمة.

وقال بعضُ العلماءِ: إنّ فعلَ معاينةِ اللّهِ يصدرُ كلُّه عن نورِ المجدِ وحدَه. فنقولُ **أوّلاً:** إنّ فعلَ معاينةِ اللّهِ هو فائقُ الطّبيعةِ، لكونِ لا يستطيعُ المرءُ على وضعِهِ بالقوّةِ الطّبيعيّة. ثمّ إنّه فعلٌ حيٌّ صادرٌ عن قوّةٍ حيّةٍ مثلما هي أفعالُ الايمانِ والرّجاءِ والمحبّة. ونقولُ **ثانيًا:** إنّه يصدرُ عن النّفسِ وعن نورِ المجدِ معًا، أي إنّه لا يصدرْ عن النّفسِ وحدَها ولا عن نورِ المجدِ وحدَه، بل عن كليهما. وهذا معناه أنّ الفعلَ الواحدَ يصدرُ عن علّتين، وليس معناه أنّ بعضَه يصدرُ عن النّفسِ وبعضَه عن النّور، لكونِه فعل واحد [فعلاً واحدًا] غيرَ متجزّئ. **وبيانُه** أنّ نورَ المجدِ هو قوّةٌ ممنوحةٌ للنّفسِ لكي تبصرَ به اللاهوتَ. هذا يدلُّ أنّ فعلَ المعاينةِ يصدرُ عن النّفسِ مع قوّةِ النّورِ مثلما

يصدرُ فعلُ مشاهدةِ الألوانِ عن العينِ بقوّةِ النّورِ، ومثلما تصدرُ الأفعالُ الفائقةُ الطّبعِ عن النّفسِ بقوّةِ المَلَكةِ المغروسةِ الفائقةِ على الطّبيعة. ثمّ إنّ النّورَ له أن يسعفَ النّفسَ إلى معاينةِ اللّه. ومن تصوّرِ الاسعافِ أنّ النّفسَ تفعلُ شيئًا. وقال الكتابُ الالهيّ: إنّنا نرى اللّهَ في ذاتِه. هذا يدلُّ أنّ النّفسَ تبرزُ معاينةَ اللّهِ بقوّةِ نورِ المجد، وإلاّ إذا كان فعلُ المعاينةِ منسوبًا إلى النّورِ وحدَه لما صدق أنّنا نرى اللّهَ. **وإنْ قلتَ:** لو صدرَ فعلُ المعاينةِ عن النّفسِ لما كان فائقَ الطّبيعةِ، **فأجبتُك:** إنّه لو صدرَ عن قوّةِ النّفسِ وحدَها لكان طبيعيًّا، وبخلافِ ذلك إذ يصدرُ عن النّفسِ بقوّةِ نورِ المجد.

وإنْ سألتَ: هل يمكنُ أنّ النّفسَ تعاينُ اللّهَ بقوّةٍ خارجةٍ ممنوحةٍ منه تعالى بغيرِ نورِ المجدِ، **فأجبتُك:** نعم، لكونِ الباري يقدرُ أن يرفعَ الرّوحَ إلى معاينتِه على نوعَين: **الأوّلُ** أن يمنحَها قوّةً داخلةً ويزيدُها على قوّتِها الطّبيعيّةِ، وهذا هو نورُ المجد. **والثّاني** إذ يسعفُها من خارجٍ بقوّتِه الالهيّة، وهذا يُدعى نور خارج [نورًا خارجًا]. ومثالُه أنّ اللّهَ يقدرُ يُسعفُ المرءَ إلى تحريكِ جبلٍ على صنفَين: **الأوّلُ** بتزييدِ القوّةِ الطّبيعيّة. **والثّاني** إذِ المرءُ يحرّكُ ما تصلُ إليه قوّتُه، واللّهُ يحرّكُ الباقي بقدرتِه على شِبهِ مَن يحرّكُ شخصًا بمعونةِ كثيرين. **وإنْ قلتَ:** إنّ الانسانَ لا يستطيعُ بقوّتِه أن يفعلَ فعلاً فائقَ الطّبيعةِ، والذي يفعلُه مع العونِ الخارجِ إنّما هو فعلٌ طبيعيٌّ، ومعاينةُ اللّهِ ليست بفعلٍ طبيعيّ، **فأجبتُك:** إنّ الفعلَ الذي يفعلُه المرءُ مع العونِ الخارجِ ليس هو طبيعيًّا بل فائقُ الطّبيعةِ، وذلك أنّ المرءَ لا يستطيعُ على فعلِه بقوّتِه الطّبيعيّةِ وحدَها.

الفصلُ السّابعُ
هل يمكنُ أنّ النّفسَ تعاينُ اللّهَ معاينةً غيرَ مخلوقةٍ أم بعقلٍ غيرِ مخلوقٍ

نقولُ **أوّلاً:** إنّ النّفسَ تعاينُ اللّهَ معاينةً مخلوقةً، ويُمتنعُ أن تعاينَه معاينةً غيرَ مخلوقةٍ. وذلك أنّ

[illegible]

[illegible]

معاينةَ النّفسِ للّه هي فعلٌ حيٌّ صادرٌ عن النّفسِ بقوّةِ نورِ المجدِ كما مرّ، والذي يصدرُ عن النّفسِ يُمتنعُ أن يكونَ غيرَ مخلوقٍ. ثمّ إنّ المعاينةَ غيرَ المخلوقةِ هي ما يعاينُ بها اللّهُ الطّبيعةَ. وهذه المعاينةُ يُمتنعُ أنّ الخليقةَ تعاينُ بها اللاهوتَ، لكونِ معاينةِ اللّهِ لنفسِه هي نفسُ اللاهوتِ، ويُمتنعُ أنّ الخليقةَ تعاينُ اللاهوتَ باللاهوتِ، بل يلزمُ أن تعاينَه بفعلٍ مخلوق. **وإنْ قلتَ:** كما يُمتنعُ أنّ الموضوعَ الرّوحانيَّ يُبصَرُ بمعاينةٍ مادّيّةٍ، هكذا يُمتنعُ أنّ الخالقَ يُعايَنُ بمعاينةٍ مخلوقةٍ، **فأجبتُك** بنفيِ التّالي، لكونِ الأشياءِ المادّيّةِ لا تفوقُ حدودَ المادّيّات. وأمّا الأشياءُ الرّوحانيّةُ فتمتدُّ إلى كافّةِ الرّوحانيّاتِ، خالقًا [خالقةً] كان [كانت] أم مخلوقةً.

ونقولُ ثانيًا: إنّ النّفسَ تعاينُ اللّهَ بعقلٍ مخلوقٍ، ويُمتنعُ أن تعايَنَ بعقلٍ غير مخلوقٍ، وذلك أنّ النّفسَ ترى اللّهَ معاينةً صادرةً عنها من نورِ المجد. ويُمتنعُ أنّ فعلَ المعاينةِ المخلوقَ يَصدرُ عن عقلٍ غيرِ مخلوقٍ. **وإنْ قلتَ:** كما يَتقنّمُ ناسوتُ السّيّدِ المسيح بأقنومِ الكلمةِ، هكذا يمكنُ أنّ النّفسَ تتّحدُ بالعقلِ الخالقِ وتقبلُ منه فعلَ المعاينةِ، **فأجبتُك** بنفيِ التّالي، لكونِ فعلِ المعاينةِ هو فعلٌ حيٌّ صادرٌ عن قوّةِ النّفس، والفعلُ الحيُّ المخلوقُ يُمتنعُ أن يصدرَ عن عقلٍ خالقٍ. وأمّا التّقنّمُ فهو أنّ الطّبيعةَ الانسانيّةَ تتّحدُ اتّحادًا جوهريًّا بالأقنومِ الالهيّ، ولا يُمتنعُ أنّ الطّبيعةَ المخلوقةَ تتّحدُ بأقنومٍ خالقٍ كما لا يُمتنعُ أنّ الرّوحَ تتّحدُ بالجسدِ.

الفصلُ الثّامنُ
هل يمكنُ معاينةُ اللّهِ بشَبَهٍ مخلوقٍ

نقولُ أنْ يُمتنعُ معاينةُ الطّبيعةِ الالهيّةِ بشَبَهٍ مخلوقٍ، وذلك أنّ طبيعةَ الشّيءِ لا يمكنُ أن تُعايَنَ في ذاتِها إنْ لم يكنِ الشّبهُ موافقًا لها غايةً، ولا شيءَ من الأشباهِ المخلوقةِ يوافقُ الطّبيعةَ الالهيّةَ. وإذا ما أمكنَ أن يُبصَرَ جوهرُ الملاكِ بالتّبصّرِ في الشّمسِ، فكيف يمكنُ أن يُرى جوهرُ اللاهوتِ بالتّبصّرِ في شَبَهٍ مخلوق. **وإنْ قلتَ:** كما يُطلبُ نورٌ مادّيٌّ إلى معاينةِ اللونِ، هكذا يُطلبُ نورٌ روحانيٌّ إلى معاينةِ الطّبيعةِ الالهيّة، **فأجبتُك:** إنّه لا يُطلَبُ إلى معاينةِ

اللّهِ سوى نورِ المجد، وذلك من طرفِ النّفس. وأمّا من طرفِ اللّهِ، فلا يُطلبُ نورٌ آخرُ ممتازٌ عن اللاهوتِ، لكونِ اللاهوتِ هو نورٌ ناجٍ من أخلاطِ الظّلمةِ كما جاء في الاصحاحِ الأوّلِ من إنجيلِ يوحنّا: كان نورًا حقّ [حقًّا]. ومثلما لا يُطلبُ نورٌ ممتازٌ عن نورِ الشّمسِ بالنّسبةِ إلى معاينتِها، هكذا لا يُطلبُ نورٌ ممتازٌ عن اللاهوتِ بالنّسبةِ إلى مشاهدتِه. **وإنْ قلتَ:** كما يُطلبُ إلى أن يُبصَرَ الحجرُ أن يبعثَ شبهَه إلى العينِ، هكذا يُطلبُ أنّ اللّهَ يَبعثُ شبهَه إلى النّفسِ، **فأجبتُك** بنفيِ التّالي، وذلك أنّ القوّةَ لا تلاحظُ شيئًا من دونِ وسيطٍ إنْ لم يكنْ حاضرًا فيها. وبما أنّ الحجرَ وسائرَ الأشياءِ المادّيّةِ يُمتنعُ أنّها تَحضُرُ بذاتِها في العينِ، فيجبُ أنّها تبعثُ شَبهًا ينوبُ منابَها. وأمّا اللاهوتُ فلا يُمتنعُ أن يَحضرَ في النّفسِ بذاتِه، بل يُمتنعُ أنْ لا يَحضرَ فيها بما أنّه حاضرٌ في كافّةِ الأشياءِ. يُحصّلُ أنّه لا يُطلبُ إلى معاينةِ اللاهوتِ أن يبعثَ شَبهَه إلى النّفسِ. وأمّا قولُه في الاصحاحِ الثّالثِ من رسالةِ مار يوحنّا الأولى: إذا تبيّن فإنّنا نكونُ شبهَه، لأنّنا سنراه على ما هو عليه، فلا يُنسبُ إلى شبهٍ منبعثٍ من اللاهوتِ، لأنّنا سنرى اللّهَ على ما هو عليه، بل يُنسبُ إلى نورِ المجدِ الذي به سنكونُ شَبهَ اللّهِ، لكونِ اللّهِ يتّحدُ مع الفائزين اتّحادًا عَرضيًّا كما يتّحدُ الحديدُ المحمّى مع النّورِ، وحينئذٍ يصدقُ قولُه: إنّ القدّيسين متوشّحين [متوشّحون] باللّه.

الفصلُ التّاسعُ
هل السّعداءُ يعاينون اللّهَ معاينةً متساويةً

نقولُ: إنّ السّعداءَ لا يعاينون اللّهَ معاينةً متساويةً، ولكنّ البعضَ أكملُ من الغيرِ، وذلك أنّ السّعادةَ تقومُ في معاينةِ اللّهِ ومحبّتِه. والذين جاهدوا أكثرَ فيستحقّون أعظمَ سعادةٍ، وبالالتزام: يعاينون اللّهَ أكملَ من غيرهم ويحبّونه أكثرَ، كما جاء في الاصحاحِ الثّالثِ من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ قورنثية: كلُّ إنسانٍ يأخذُ أجرتَه على قَدْرِ تعبِه؛ وفي الاصحاحِ التّاسعِ من الرّسالةِ الثّانيةِ إلى أهلِ قورنثية: مَن يزرعُ بالشّحِّ فبالشّحِّ يحصدُ؛ وفي الاصحاحِ الخامسَ عشرَ من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ قورنثية: وبهاءُ الشّمسِ نوعٌ، وبهاءُ القمرِ نوعٌ آخرُ، وبهاءُ النّجومِ نوعٌ آخرُ، ولبعضِ الكواكبِ فضلٌ في البهاءِ على بعضٍ، كذلك قيامةُ الموتى أيضًا؛ وذلك أنّ السّعادةَ توازي الاستحقاقَ كقولِ الرّسولِ في الاصحاحِ الرّابعِ من الرّسالةِ الثّانيةِ إلى طيموتاوس: حُفظَ لي إكليلُ البرِّ، والذي يَستحقُّ

ܐܢܗ ܝܡܟܢ ܐܢ ܝܟܘܢ ܡܬܚܪܟܐ ܐܢܗ. ܘܡܬܝ ܟܐܢ
ܦܝ ܐܠܚܝܘܐܢ ܦܝ ܚܝܢ ܬܟܘܢܗ ܡܬܚܪܟܐ
ܘܓܝܪ ܐܠܚܝܘܐܢ ܦܝ ܐܠܚܣ ܠܗܘ ܐܢܗ
ܡܬܚܪܟܐ. ܘܟܕܠܟ ܐܠܢܦܣ [illegible]

[illegible]

أكثرَ يجبُ أن تكونَ سعادتُه أكثرَ. ومثلما أنّ العذابَ في جهنّمَ ليس هو متساويًا، هكذا الثّوابُ في النّعيمِ ليس هو متساويًا، وكيف ناسوتُ السّيّدِ المسيحِ وأمُّه الطّاهرةِ يتطوّبان بقدرِ الطّفلِ الذي يموتُ بعد قَبولِ سرِّ المعموديّة، وكيف يتساوون [يتساوى] بالثّوابِ الرّسلُ والشّهداءُ لمَن عاشَ عيشةً رديئةً وتابَ بنعمةِ اللّهِ في حالِ الممات، معاذَ اللّهَ من ذلك. **وإنْ سألتَ:** كيف السّعداءُ يعاينون اللّهَ معاينةً غيرَ متساويةٍ إذِ اللاهوتُ هو واحدٌ بسيطٌ ويُعايَنُ كلُّه من الكلِّ، **فأجبتُك:** لا شكَّ أنّ اللاهوتَ يُعايَنُ كلُّه من الكلِّ، ولكنْ لا يُعايَنُ من الجميعِ بنوعٍ واحدٍ، بل البعضُ يعاينونه معاينةً أكملَ من غيرِهم مثلما أنّ البياضَ يُرى كلُّه من اثنين مع أنّ أحدَهما يراه أكملَ من الآخرِ. ومن حيثُ أنّ الذّاتَ الالهيّةَ هي قابلةٌ أن تُرى بأكملِ نوعٍ إلى ما لا نهايةَ، إذ يُمتنعُ إدراكُ اللاهوتِ كما سيأتي. لذلك، يمكنُ تكوينُ خلائقَ تعاينُ اللّهَ أكملَ من غيرِها إلى ما لا نهايةَ.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ السّعداءَ يَرونَ اللّهَ متساويًا، لأنّه مكتوبٌ في الاصحاحِ العشرين من إنجيلِ متّى: إنّ ربَّ البيتِ ساوى بالأجرةِ الآخرين والأوّلين، أي أعطى أجرةً متساويةً لفعلةِ الغداةِ ولفعلةِ السّاعةِ الثّالثةِ والسّادسةِ والتّاسعةِ والحاديةَ عشرةَ. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ يعطي أجرةً متساويةً لسائرِ القدّيسين، وبالالتزامِ: إنّ معاينةَ اللّهِ هي متساويةٌ. **جوابٌ أوّلٌ:** معنى المثالِ الموردِ هو أنّ موضوعَ السّعادةِ واحدٌ متساوٍ لكونِ موضوعِ السّعادةِ هو اللّهُ، واللّهُ هو واحدٌ، ولا يدلُّ أنّ السّعادةَ متساويةٌ من طرفِ السّعداءِ لأنّه مكتوبٌ في الاصحاحِ الرّابعَ عشرَ من إنجيلِ يوحنّا: إنّ المنازلَ في بيتِ أبي كثيرةٌ. **جواب ثانٍ:** إنّ المثالَ الموردَ يدلُّ أنّ بعضَ النّاسِ، بمدّةٍ يسيرةٍ من الزّمانِ، يفعلون، بنعمةِ اللّه، أعمالاً صالحةً تستحقُّ أن تتساوى بالأجرةِ لأناسٍ آخرين يفعلونها بمدّةٍ طويلةٍ، كما هو مكتوبٌ في الاصحاحِ الرّابعِ من سفرِ الحكمة: وإذا تُوفّيَ مدّةً يسيرةً أكملَ سنين طويلة. **جوابٌ ثالثٌ:** إنّ المثالَ المذكورَ لا يدلُّ على ثوابِ القدّيسين، بل على دعوةِ المؤمنين. هذا معناه أنّ اللّهَ دعا إلى الايمانِ اليهودَ أوّلاً، ثمّ

الأممَ، وفي آخرِ الأزمنةِ يدعوا [يدعو] سائرَ اليهود؛ وهؤلاء جميعُهم يمنحُهم إيمان واحد [إيمانًا واحدًا].

اعتراضٌ ثانٍ: قال في الاصحاحِ الثّالثِ من رسالةِ مار يوحنّا الأولى: إنّنا سنراه على ما هو عليه، واللّهُ هو بحالةٍ واحدة، إذن يُرى بنوعٍ واحد. **جواب:** قولُه إنّنا سنراه على ما هو عليه، لا يدلُّ أنّنا سنراه رؤيا مدركٍ، بل يدلُّ أنّنا نرى اللّهَ حسبما هو في ذاتِه. هذا معناه أنّ لفظةَ على ما هو عليه تقعُ على اللّهِ، وليس على المعاينةِ.

اعتراضٌ ثالثٌ: إذا كان بعضُ الفائزين يعاينون اللّهَ بأنقصِ نوعٍ من غيرهم لما كانوا سعداءَ، لكون السّعادةِ تقومُ بأنّ المرءَ يقتنعُ كفوًا. والذي يعاينُ اللّهَ بأنقصِ نوعٍ فلا يقتنعُ كفوًا، بل يرغبُ أن يراه بأكملِ نوعٍ. **جواب:** إنّ اختلافَ المعاينةِ لا تنافي تصوّرَ السّعادةِ لكونِ كلٌّ من الفائزين يكتفي بحالِه، وذلك أنّ المرءَ لا يرغبُ أن يعاينَ اللّهَ إلاّ بقدرِ ما هو قابلٌ، أي بقدرِ الاستحقاقِ والنّعمةِ ونورِ المجد، إذِ المعاينةُ توازي نورَ المجدِ، ونورُ المجدِ يوازي النّعمةَ والأعمالَ والاستحقاقَ، وليس يوجدُ هناك شيءٌ من الحسدِ، لكونِ كلٌّ واحدٍ يقبلُ بقدرِ ما هو قابلٌ. ومثلما أنّ الطّفلَ لا يحسدُ مَن هو أكبرُ منه إذا كان لابسًا مثلَ لبسِه، هكذا مَن يعاينُ اللّهَ بأنقصِ نوعٍ لا يَحسدُ مَن يعاينُه بأكملِ نوعٍ. وقال بعضُ العلماءِ: إنّ الفائزين مثلُ بنين [بني] الملك، فكما أنّ الملكَ يعطي كلَّ واحدٍ من أولادِه ثيابًا على قدِّه ولا يصلحُ للصغيرِ ثيابُ الكبيرِ ولا يرغبُ الكبيرُ ثيابَ الصغيرِ إذا كان [كانت] الثيابُ من مادّةٍ واحدةٍ، هكذا يَمنحُ اللّهُ للأبرار مجدًا كاستحقاقِهم، ولا أحدَ منهم يرغبُ مجدَ الآخر. وقال آخرون: يشبهُ المجدُ لآنيةِ ذَهبٍ: فمثلما الاناءُ الكبيرُ يسعُ كثيرًا والاناءُ الصّغيرُ يسعُ قليلاً، هكذا مَن عملَ كثيرًا يقبلُ مجدًا عظيمًا ومَن عمل قليلاً يقبلُ مجدًا يسيرًا. وقال آخرون: يشبهُ المجدُ لمنارةٍ مضيئة: فمثلما أنّ المنارةَ الكبيرةَ تضيء كثيرًا والصّغيرةُ تضيء قليلاً، هكذا مَن تعبَ كثيرًا يقبلُ مجدًا عظيمًا، ومَن تعبُ قليلاً يقبلُ مجدًا يسيرًا، كقولِ الرّسولِ: مَن يَزرعْ بالشّحِّ فبالشّحِّ يَحصدُ.

سؤال: ما هو سببُ اختلافِ معاينةِ اللّهِ. **جواب:** إنّ الاختلافَ المذكورَ ليس هو من طرفِ اللّه، لأنّ اللاهوتَ له نسبةٌ واحدةٌ إلى كافّةِ السعّداءِ، بل هو من طرفِ السّعداءِ، لكونِ بعضِ السّعداءِ يرَون اللاهوتَ أكملَ من غيرهم، وذلك أنّ اختلافَ معاينةِ الجسمِ يؤخذُ على وجهَين: **الأوّلُ** من طرفِ الجسمِ بما أنّه غيرُ منوّرٍ بالنّسبةِ إلى مرءٍ آخرَ، **والثّاني** من طرفِ الباصرِ بما أنّ بعضَ الباصرِ يملكُ قوّةً أكملَ من غيره. وأمّا الذّاتُ الالهيّةُ فحالتُها واحدةٌ بالنّسبةِ إلى كافّةِ الأبرار. فيتبقّى أن يؤخذَ الاختلافُ من طرفِ الفائزين، وذلك على نوعَين: **الأوّلُ** من طرفِ نورِ المجد، بمعنى أنّ نورَ المجدِ هو في بعضِ الفائزين أعظمُ من غيرِهم، **والآخرُ** من طرفِ النّفسِ بمعنى أنّ النّفسَ هي في البعضِ أكملُ من الآخرين. **فنقولُ:** إنّ سببَ اختلافِ معاينةِ اللّهِ هو اختلافُ نورِ المجد، وذلك أنّ نورَ المجدِ يوازي النّعمةَ والاستحقاقَ كما تبيّن. يُحصّلُ أنّ المرءَ بقدرِ استحقاقِه يعاينُ اللّهَ كاملاً.

وقال بعضُ العلماءِ: سببُ اختلافِ رؤيا اللّهِ ليس هو اختلافَ نورِ المجدِ فقط، بل أيضًا اختلافُ الكمالِ الطّبيعيّ. **ونفيُ ذلك** أنّ المجدَ يوازي الاستحقاقَ كما هو واضحٌ. والأمرُ ظاهرٌ: إنّ المجدَ لا يُعطى لأجلِ كمالِ الطّبيعةِ، بل لأجلِ الأعمالِ الصّالحة. هذا معناه أنّ الانسانَ، إذا كانت أعمالُه متساويةً لأعمالِ الملاكِ فينالُ مجدًا متساويًا، وإنْ كانت طبيعةُ الملاكِ أكملَ من طبيعتِه، وذلك أنّ معاينةَ اللّهِ تصدرُ عن نورِ المجدِ أكثرَ من النّفسِ. ومثلما أنّ الانسانَ هو متساوٍ في البصرِ للحيواناتِ، إذا فرضنا أنّ عينَه تكونُ متساويةً لعينِها، وإنْ كانت طبيعتُه أكملَ من طبيعتِها، هكذا الفائزون يتساوون بالسّعادةِ إذا كان نورُ المجدِ متساويًا، وإن ما كانت طبيعتُهم متساويةً بالكمال. **وإنْ قلتَ:** إذن، لماذا ينفعُ كمالُ الطبيعةِ، **فأجبتُك:** إنّه ينفعُ لأجلِ إبرازِ الأفعالِ الطّبيعيّة. **وإنْ قلتَ:** إنّ النّفسَ تُبرزُ فعلَ المعاينةِ مع نورِ المجد، إذن بقدرِ ما كانت كاملةً بقدرِ ذلك تعاينُ اللّهَ كاملاً، **فأجبتُك**

[illegible]

بنفيِ التّالي. ومثالُه في بصرِ الانسانِ والحيوانِ كما مرّ، وذلك أنّ القوّة إذا كانت من ذاتِها غيرَ قادرةٍ أن تصلَ إلى موضوعٍ معيّنٍ، فلا تلاحظُه إلاّ بقدرِ النّورِ المزادِ عليها كاملةً كانت في ذاتِها أم ناقصةً. ومثالُه في الأشياءِ الجسميّة: إنّ إناءَ الذّهب هو أكملُ بالذّاتِ من إناءِ الفضّة، مع أنّه لا يسعُ أكثرَ منه إذا كانا متساويَين. هكذا الملاكُ هو إناءٌ ذهبٌ لأجلِ كمالِ طبيعتِه، والانسانُ هو إناءٌ فضّةٌ. وإذا كان استحقاقُهما متساويًا فلا يَقبلُ أحدُهما مجدًا أكثرَ من الآخر. وإذا كان استحقاقُ الانسانِ أعظمَ من الملاكِ، فيقبل مجدًا أعظمَ منه، مثلما أنّ إناءَ الفضّة يسعُ أكثرَ من إناءِ الذّهبِ إذا كان أكبرَ منه.

الفصلُ العاشرُ
هل يمكنُ إدراكُ اللّهِ

إنّ الادراكَ على ثلاثةِ أنواعٍ: **الأوّلُ** بمعنى الوصولِ والحصولِ، كما جاء في الاصحاحِ الثّالثِ من الرّسالةِ إلى أهلِ فيلبسيوس: إنّي أسعى لعلّي أدرك؛ وفي الاصحاحِ التّاسعِ من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ قورنثية: فاسعَوا الآنَ سعيًا لتدركوا. وبهذا المعنى يمكنُ إدراكُ اللّهِ بما أنّه ممكنٌ أن يُرى مواجةً [مواجهةً] في النّعيمِ السّماويّ. **والثّاني** بمعنى معرفةِ الذّات، كقولِنا: إنّا ندركُ بعضَ الأشياءِ الطّبيعيّةِ لكونِنا نراها في ذاتها، وإنْ ما عرفناها كاملاً من جانبِ الأشياءِ التي تُضافُ إليها. وبهذا المعنى يمكنُ إدراكُ اللّهِ لكونِه يمكنُ أنّ الخلائقَ تعاينُه في ذاتِه كما مرّ. **والثّالثُ** بمعنى المعرفةِ الكاملةِ التي يُعرفُ بها الشّيءُ بقدرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ. وبهذا المعنى يُمتنعُ أنّ الخلائقَ تدركُ اللّهَ كما جاء في الاصحاحِ الثّالثِ والثّلاثين من نبوءةِ إرميا: عظيمُ الذّاتِ وغيرُ مضبوطٍ بالفكرِ؛ وفي الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من سفرِ أيّوبَ: أسرَّ اللّهُ أنتَ تستطيعُ أن تدركَ، أو على منتهى العزيزِ تستطيعُ أن تقومَ؛ وفي الاصحاحِ الحاديَ عشرَ من رسالةِ رومية: ما أشدَّ غيرَ إدراكِ أحكامِه وغيرَ محبّتِه عن سبلِه؛ وفي الاصحاحِ السّادسِ من الرّسالةِ الأولى إلى طيموتاوس: السّاكنُ في النّورِ الذي لا يقدرُ أحدٌ على الدنوِّ

منه، وذلك أنّ إدراكَ اللّهِ هو معرفةٌ كاملةٌ غايةَ الكمالِ بما أنّها تعرفُ اللّهَ بقدرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ، واللّهُ هو كمالٌ غيرُ محدودٍ، ويُمتنعُ أنّ الخلائقَ تقتني معرفةً كاملةً غايةَ الكمالِ. وإذا كان المرءُ لا يعرفُ ما في ذاتِه، ولا ما في أصحابِه، ولا تركيبَ الحيواناتِ، ولا عددَ الرّملِ، ولا عددَ نقطِ الماءِ، ولا عددَ النّجومِ، ولا سائرَ اللغاتِ، ولا غوامضَ القلوبِ، ولا كافّةَ الأشياءِ الطّبيعيّة، فكيف يقدرُ أن يدركَ مَن خلقَ هذه الأشياءَ بأجمعِها. **وإنْ قلتَ:** إنّه مكتوبٌ في الاصحاحِ ١٣ "من قور ١ [الرّسالة الأولى إلى أهل قورنثية]: الآنَ، فأنا أعلمُ قليلاً من كثيرٍ، فأمّا حينئذٍ سأعرفُ كما عُرفت، **فأجبتك:** هذا معناه أنّ السّعداءَ يعرفون اللّهَ بذاته كما يُعرفون منه بذاتِهم، ولا يدلُّ أنّهم يعرفونه كاملاً كما يُعرفون منه كاملاً."[١٦]

الفصلُ الحاديَ عشرَ
هل يمكنُ أن يُرى اللاهوتُ بغيرِ الأوصافِ الالهيّة

الأوصافُ الالهيّةُ، إمّا هي مطلقةٌ كالطّبيعةِ والحكمةِ والقدرةِ، وإمّا إضافيّةٌ كالآبِ والابنِ والرّوحِ القدس. ثمّ إمّا هي ضروريّةٌ كالأوصافِ المذكورة، وإمّا ممكنةٌ كتكوينِ العالمِ وحفظِه وما أشبهَ.

فنقولُ **أوّلاً:** يُمتنعُ أن يُرى اللاهوتُ، أي الطّبيعةُ الالهيّةُ بغيرِ كافّةِ الأوصافِ المطلقةِ والاضافيّةِ والضّروريّةِ والممكنةِ، وذلك أنّ معاينةَ اللّهِ هي مسعدةٌ، وبالالتزامِ: تقنعُ النّفسُ كفوًا، ولم تقتنعِ النّفسُ لو لم تعرفْ سائرَ الأوصافِ الالهيّة. **وقال** بعضُ العلماءِ: معاينةُ ذاتِ الشّيءِ تقتضي من تصوّرِها أن تُرى كافّةُ الأشياءِ التي لا تتميّزُ عنها، وبالالتزامِ: معاينةُ اللّهِ تقتضي أن تُرى سائرُ الأوصافِ الالهيّة. وأمّا نحن **فنقولُ:** إنّه يكفي أن تُعرفَ بوجهِ العمومِ سائرُ الأوصافِ، كقولنا: مَن يَرى ذاتَ اللّه يكفي أنّه يعرفُ أنّه تعالى حكيمٌ قديرٌ وما أشبهَ، ولا يلزمُ أن يعرفَ أيّةَ أشياءَ هو قادرٌ أن يعملَ، وأيّةَ أشياءَ هو يعرفُ. هذا معناه أنّ مَن يرى اللّهَ يعرفُ كافّةَ الأوصافِ المذكورةِ من جانبِ الذّاتِ، وليس من جانبِ الاضافةِ إلى الخلائقِ المعيّنة. **وقال** بعضُ العلماءِ: يمكنُ أنّ الخليقةَ تَرى أقنومًا إلهيًّا دونَ الآخرِ. **ونفيُ ذلك أوّلاً** أنّ الأقانيمَ الالهيّةَ هي واحدٌ مع اللاهوتِ، ولا تتميّزُ عنه تمييزًا حقيقيًّا. وتلك الطّبيعةُ نفسُها التي تعاينُها الخليقةُ هي الأقانيمُ الالهيّة. **وثانيًا**، إنّ رؤيا اللّهِ هو مقنع [هي مقنعةٌ] أبدًا دائمًا، ولا يَقتنعُ العقلُ إذا عاين أقنومًا دونَ الآخرِ، لكونِه إذا عاينَ الآبَ إنّما

١٦- هذه الاضافة مكتوبة عموديًّا في الهامش الأيسر من الصّفحة.

يرغبُ أن يعاينَ الابنَ، إذِ الآبُ يُضافُ إلى الابنِ ضرورةً. وإذا عاين الآبَ والابنَ يرغبُ أن يرى الرّوحَ القدسَ، إذ يرغبُ أن يعرفَ إنْ كان فيه أقنومٌ آخرُ. وأمّا في التّدبيرِ الحاضرِ فهو غيرُ مشكوكٍ عند العلماءِ المؤمنين أنّ السّعداءَ إذ ينظرون الطّبيعةَ الالهيّةَ ينظرون معًا الآبَ والابنَ والرّوحَ القدسَ وسائرَ الأوصافِ الالهيّةِ بالمعنى المذكور.

الفصلُ الثّانيَ عشرَ
هل يمكنُ أن تُرى الخلائقُ باللاهوت

قال البعضُ: يُمتنعُ أن يُرى بالذّاتِ الالهيّةِ شيءٌ من الخلائقِ. **وقال** آخرون: يمكنُ أن تُرى بعضُ الأشياءِ. وقال آخرون: يمكنُ أن تُرى كافّةُ الأشياءِ الموجودةِ والممكنةِ. وهو غيرُ مشكوكٍ عند العلماءِ أنّ السّعداءَ يضرون بعضَ المخلوقاتِ المختصّةِ بهم. **وإنْ سألتَ:** كيف يَرون المخلوقاتِ، **فأجبتُك:** بمعاينةِ الطّبيعةِ الالهيّة، لأنّ السّعداءَ بنظرةٍ واحدةٍ يعاينون اللّهَ، وفيه تعالى يعاينون ما يَختصُّ بهم.

فنقولُ **أوّلاً:** يمكنُ أن تُرى الخلائقُ بالطّبيعةِ الالهيّة. هذا معناه أنّ السّعداءَ يستطيعون أن يعرفوا بعضَ الخلائقِ بالتّبصّرِ في اللاهوت. **وبيانُه** أنّ الطّبيعةَ الالهيّةَ هي علّةُ سائرِ المخلوقاتِ، وتحوي بأشرفِ نوعٍ كمالاتِ كافّةِ الأشياءِ، وكلُّ البرايا تتعلّقُ بها غايةَ العلاقةِ. يُحصّلُ أنّه يمكنُ معاينةُ الخلائقِ بمعاينتِها. ومثلما يقدرُ اللّهُ أن يرى الأشياءَ بالتّبصّرِ في ذاتِه من غيرِ أن يأخذَ أشباهَ الخلائقِ، هكذا يقدرون [يقدرُ] السّعداءُ بإرادةِ اللّه أن يعاينوا ذواتِ الأشياءِ بمعاينةِ اللاهوت. ومثلما أن تُرى الأشياءُ بالمرآةِ، هكذا يمكنُ أن تُرى البرايا باللاهوت. ونَزيدُ ذلك شرحًا، **فنقولُ:** إنّ اللّهَ لا يُدعى مرآةً بالنّسبةِ إلى معاينةِ المخلوقاتِ، بمعنى أنّه يحوي في ذاتِه شبهَها حقيقةً، كما يُحوى شَبهُ الأشياءِ في المرآةِ، لكونِ هذا الشَّبهِ هو عرضيٌّ، ولا يوجدُ في اللّهِ شيءٌ عرضيٌّ، ولكنْ يُدعى اللّهُ مرآةً لكونِ اللاهوتِ له نسبةٌ خصوصيّةٌ وإضافةٌ ضروريّةٌ إلى سائرِ الأشياءِ نوعًا وفردًا، وبالالتزام: إذ يُرى اللاهوتُ تُرى معًا الخلائقُ بما أنّها منسوبةٌ إليه. هذا يدلُّ أنّ معاينةَ اللاهوتِ تَطبعُ في العقلِ صورةَ الأشياءِ الذي [التي] يريدُ اللّهُ أن يعاينَها المرءُ. ونَزيدُه شرحًا، **فنقولُ:** إنّ السّعداءَ يقتنون عن الأشياءِ معرفتَين:

[illegible]

الأولى معرفةٌ مسعدةٌ، وهي ما ينظرون بها الأشياءَ في الذّاتِ الالهيّةِ كما مرّ، لكونِ الذي ينظرُ المبدأَ يقدرُ أن ينظرَ به بعضَ المعلولاتِ، وخاصّةً إذا كان المبدأُ إراديًّا كما سيأتي. **والثّانية** معرفةٌ طبيعيّةٌ، وهي ما ينظرون بها الأشياءَ في ذاتِها، إذ يغرسُ اللّهُ في عقلِهم أشباهَها الطّبيعيّةَ.

اعتراضٌ قال: يُمتنعُ أن تُرى المخلوقاتُ في الذّاتِ الالهيّةِ بنظرةٍ واحدة، لكونِ الأشياءِ لا تقتني وجودًا حقيقيًّا في اللّه، ثمّ إنّ اللّهَ ليس هو متشابهًا بها شَبهًا خصوصيًّا. **جوابٌ**: وإنْ كان اللّهُ مختلفًا عن الخلائق، وما كان للخلائقِ وجودًا حقيقيًّا [وجودٌ حقيقيٌّ] فيه تعالى، فمع ذلك السّعداءُ يَرونها بنظرةٍ واحدةٍ مع اللاهوت مثلما أنّ العينَ تبصرُ أشياءَ مختلفةً بنظرةٍ واحدة. هذا معناه أنّ السّعداءَ، إذا عاينوا اللّهَ بتلك المعاينةِ نفسِها يطبعُ لهم شَبهَ المخلوقاتِ الذي [التي] يريدُ أن يَرونها [يرَوها].

ونقولُ **ثانيًا**: يمكنُ بالقوّةِ الالهيّةِ أنّ الخليقةَ تعاينُ سائرَ الأشياءِ الماضيةِ والموجودةِ والمستقبلةِ معاينةً واضحة. والمعاينةُ الواضحةُ هي ما تُرى بها الأشياءُ فردًا فردًا. هذا معناه أنّ اللّهَ يقدرُ، بمطلقِ قوّتِه، أن يرفعَ بعضَ الخلائقِ إلى معرفةِ كافّةِ الأشياءِ، وإنْ لم يفعلْ ذلك حالاً. **وبيانُه** أنّ اللّهَ مثلما يرفعُ الخلائقَ إلى معاينتِه، هكذا بالأوفرِ يستطيعُ أن يرفعَها إلى معاينةِ سائرِ الأشياءِ الموجودةِ والمستقبلةِ، لكونِ الذي يقدرُ بالقوّةِ الالهيّةِ أن يرى الخيرَ غيرَ المتناهي بالفعلِ، يقدرُ أيضًا بالقوّةِ الالهيّة أن يرى كافّةَ البرايا غيرَ متناهيةٍ بالقوّة. ونَزيدُه شرحًا، فنقولُ **أوّلاً**: يُمتنعُ مطلقًا أنّ الخليقةَ تدركُ كافّةَ المخلوقاتِ الموجودةِ والممكنةِ الوجودِ، لكونِ الادراكِ المذكورِ يحوي إدراكَ اللّهِ، وهو كمالٌ غيرُ متناهٍ بالفعل، وذلك مُمتنعٌ أن يكونَ. ونقولُ **ثانيًا**: يُمتنعُ أيضًا مطلقًا أنّ الخليقةَ تعاينُ بالفعلِ كافّةَ الأشياءِ الممكنةِ الوجودِ فردًا فردًا، لكونِ الأشياءِ المذكورةِ هي غيرُ متناهيةٍ، ومعرفتُها تحوي كمالاً غيرَ محدودٍ ما لا يمكنُ إطلاقُه على الخليقة. ونقولُ **ثالثًا**: يمكنُ أنّ الخليقةَ تعرفُ كافّةَ الماضياتِ والموجوداتِ والمستقبلاتِ بالقوّةِ الالهيّةِ نوعًا وفردًا، كما يعرفُها حالاً ناسوتُ السّيّدِ المسيحِ وأمُّه

ܠܓܘܗܪܗ. ܘܐܝܨܐ ܐܢܗ ܡܬܦܩ ܡܥ
ܐܠܠܗ ܡܬܝ ܠܠܡܥܢܐ ܘܡܬܦܩܗ ܠܗ ܐܠܐܒ
ܒܢܣܒܗ ܟܡܐ ܗܘ ܐܠܐܣܡ ܒܥܝܢܗ.
ܠܟܢ ܡܬܦܩ ܦܝ ܡܥܢܐܗܡ ܐܥܢܝ ܗܐܡܢ
ܐܠܐܣܡ ܐܠܛܒܝܥܝ ܟܕ̈ܐ. ܐܘ ܡܬܠ
ܦܝ ܐܠܐܣܡ ܐܠܟܐܨ ܝܚܡܠ ܥܠܝ
ܐܠܢܣܒܗ ܦܝܓܥܠ ܐܡܐ ܐܠܢܥܡܗ
ܐܠܐܠܗܝܗ ܦܗܝ ܐܝܨܐ ܦܝ ܢܦܣܗ
ܐܠܡܬܠܗ ܢܥܡܗ ܐܠܐܠܗܝܗ.
ܐܡܐ ܐܠܢܥܡܗ ܐܠܐܠܗܝܗ ܦܐܠܡܥܢܐ
ܡܬܦܩ ܦܝܗ ܟܡܐ ܐܒܘ ܡܥܢܐ
ܐܠܐܒ. ܘܐܠܡܬܦܩܗ ܝܢܣܒ ܡܥܢܐ
ܐܠܠܗ ܦܝ ܡܥܢܐ ܟܐܡܠ ܦܝܗ
ܡܬܠ ܡܬܦܩ ܦܝ ܐܠܡܥܢܐ ܐܠܕ̈ܝ
ܝܓܘܙ ܠܠܥܢ ܘܝܓܘܙ ܠܗܡ
ܟܠ ܐܣܡ ܡܢ ܐܠܡܥܢܐ ܐܢ ܟܐܢ
ܘܐܡܬܠ ܡܬܦܩ ܦܝ ܐܠܐܠܗܝܗ
ܐܠܕ̈ܝ ܝܙܥܡ ܐܠܟܐܬܒ ܟܠ ܐܣܡ
ܠܐ ܡܬܦܩ ܦܝ ܡܥܢܐܗܡ. ܐܘ ܡܬܠ
ܡܥܢܐ ܐܠܠܗ ܐܢܬܐ ܦܝ ܡܥܢܐ
ܕ̈ܠܟ ܐܠܕ̈ܝ ܝܥܢܝ ܟܠ ܦܠܐܣܦܗ
ܐܠܡܬܦܩܗ ܟܠ ܦܝ ܐܠܡܥܢܐ ܠܐ
ܡܥܢܐܗ ܦܝ ܥܢܗܐ ܐܡܐ ܐܠܡܬܦܩܗ
ܠܐܢܗܐ ܘܥܢܝ ܐܢܗ ܡܬܦܩ ܡܥ
ܦܝ ܐܠܡܬܦܩܗ ܐܠܡܥܢܐ ܠܟܢܗ
ܟܡܐ ܐܟܠܗ ܒܥܝܢܗ. ܘܠܟܢ
ܠܐ ܡܬܦܩ ܦܝ ܡܥܢܐ ܟܐܠܐܒ. ܐܠܐ ܡܥ
ܐܠܠܗ ܘܐܠܐܒ ܡܢܗ ܐܠܐܣܡ ܘܗܘ
ܐܠܟܠܗ ܐܠܡܬܦܩܗ. ܘܐܡܐ

ܐܠܟܠܡܗ ܘܐܠܡܬܦܩܗ ܘܐܠܡܥܢܐ ܡܬܦܩܗ
ܡܥܢܐܗ ܓܘܗܪܗܐ ܡܥܢܐ ܐܠܠܗ ܡܥܢܐܗ ܦܝ ܐܣܡܗ.
ܡܥܢܐ ܐܠܠܗ. ܘܐܠܡܬܦܩ ܐܠܓܘܗܪ
ܘܗܘ ܐܒܐ ܟܠ ܡܬܦܩ ܡܥܢܐ ܡܬܠܗܐ ܦܝ
ܐܣܡ ܐܠܐܒܢ ܐܠܐܠܗ. ܘܠܟܢ ܐܠܐ ܐܢܗ
ܡܬܦܩ ܦܝ ܐܠܡܬܦܩܗ ܐܠܓܘܗܪ ܠܟܢ
ܡܢ ܐܠܟܠܡܗ ܡܬܦܩܗ ܦܝ ܐܠܡܬܦܩ
ܦܝܗ ܘܠܗ ܦܐܠܐܒ. ܐܠܐܒܢ ܐܠܛܒܝܥܝ.
ܘܠܟܢ ܐܠܐ ܐܢܗ ܠܐ ܡܬܦܩ
ܐܠܡܥܢܐ ܦܝ ܐܠܐܣܡ ܘܐܢܗ ܡܬܦܩ ܐܠܐܣܡ
ܦܩܛ. ܘܐܡܐ ܐܠܡܬܦܩܗ ܡܬܦܩ ܦܝ
ܐܠܟܠܡܗ ܐܠܐܣܡ ܦܝ ܐܠܡܬܦܩܗ
ܒܡܥܢܐ ܐܣܡ ܐܒܝܗ ܘܐܒܢܗ ܡܬܦܩ
ܦܝ ܡܬܠ ܐܠܡܥܢܐ. ܦܝܬܦܩ ܦܝ
ܦܝ ܐܠܡܬܦܩܗ ܐܠܐܠܗ ܘܐܒܢܗ ܡܬܦܩ ܗܘ
ܗܘ ܡܬܦܩ ܐܠܡܬܦܩ. ܘܦܝ ܐܠܐܒܢ
ܐܠܓܐܡܥ ܘܡܬܦܩ ܦܝ ܐܣܡܗ ܡܢ ܗܘ ܟܐܢ
ܡܢ ܐܒܘܗ ܘܐܒܢܗ ܡܬܦܩ ܡܢ ܓܘܗܪܗ.
ܘܦܝ ܐܠܐܒܢ ܐܠܐܠܗ ܡܢ ܓܘܗܪ ܐܒܝܗ
ܟܢ ܡܬܦܩ ܡܢ ܡܥܢܐ ܐܠܐܒܢ ܡܬܦܩܗ
ܐܠܠܗ ܐܠܡܬܦܩܗ ܟܢ ܡܢ ܐܠܡܬܦܩ ܠܠܗ ܘܡܥ
ܘܐܠܡܬܦܩܗ ܦܝ ܐܠܡܬܦܩ. ܘܦܝ ܐܠܐܒܢ
ܐܠܐܠܗ ܡܢ ܓܘܗܪ ܐܒܝܗ ܐܠܐܒ
ܬܡ ܐܢܗ ܡܬܦܩ ܦܝ ܐܠܐܒ ܐܢ ܘܗܘ
ܐܠܐܒܢ ܐܠܐܒ ܦܝܗ. ܘܦܝ ܐܠܐܒ ܘܐܒܢܗ
ܡܢ ܐܢܗ ܡܬܦܩ ܟܐܡܠ ܘܐܢ ܐܠܡܬܦܩ
ܘܐܠܡܬܦܩܗ ܠܐ ܝܟܘܢ ܐܣܡ ܘܠܐ ܡܬܦܩ
ܐܠܡܬܦܩܗ ܐܠܐ ܐܠܐ ܘܐܣܡܗ. ܘܐܝܨܐ
ܦܝ ܐܠܠܗ ܠܐ ܡܢ ܐܠܡܥܢܐ ܡܥܢܐ ܐܠܐܣܡ

الطّاهرة، وذلك أنّه ممكنٌ أنّ اللّهَ يبيّنُ السّعداءَ معرفتَه تعالى الذي يعرفُ بها هذه الأشياءَ جميعَها، ثمّ يمكنُ أن يمنحَهم أشباهَ سائرِ الأشياءِ المذكورةِ معًا. **وإنْ قلتَ**: إنّ الأشباهَ الكثيرةَ تعوّقُ المعرفةَ، **فأجبتُك**: أمّا بالقوّةِ الطّبيعيّةِ فهو واضحٌ أنّ كثرةَ الأشباهِ تمنعُ كمالَ المعرفةِ، وأمّا بالقوّةِ الالهيّةِ فكلُّ شَبَهٍ يفعلُ مفعولَه بغيرِ أنّه يعوّقُ الآخرَ. والعقلُ يستطيعُ بقوّةِ اللّهِ أن يشتغلَ بأشياءَ كثيرةٍ معًا، كما يبانُ في السّعداءِ الذين يَظهرون للبشرِ ويخاطبونهم مع أنّهم يَرون اللاهوتَ أبدًا دائمًا، وكما يبانُ في الهالكين الذين يتراؤون [يتراءون] للعائشين مع أنّهم لا يشتغلون عن عذابِهم. **وإنْ قلتَ**: يقدرُ اللّهُ أيضًا أن يبيّنَ للسّعداءِ معرفتَه الذي [التي] يعرفُ بها كافّةَ الممكناتِ مع أنّ السّعداءَ لا يقدرون أن يعرفوا سائرَ الممكنات نوعًا وفردًا، **فأجبتُك**: سببُ ذلك أنّ الممكناتِ الصّرفةَ ليس لها أشباهٌ خصوصيّةٌ، ولذلك لا يمكنُ أن تُعرفَ بذاتِها إلاّ من اللّهِ الذي يرى الأشياءَ من دونِ التفاتٍ إلى شبهِها. وأمّا الماضي والحاضرُ والمستقبلُ فيقتني شبهًا خصوصيًّا، يقدرُ المرءُ أن يراه بقوّةِ اللّه. والممكنُ الصّرفُ هو الذي لا يحصّلُ وجودًا مطلقًا في أحدِ الأزمنةِ الثّلاثة. ونقولُ **رابعًا**: يمكنُ أنّ الممكناتِ الصّرفَةَ تُعرفُ من الخليقةِ معرفةً غائبةً بالنّوعِ فقط، وليس بالفرد، للسّببِ المذكور.

ونقولُ **ثالثًا**: لا يعرفون [يعرفُ] السّعداءُ سائرَ الأشياءِ، ولكنْ بعضَ الأشياءِ فقط. **وبيانُه** أنّه مذكورٌ في الكتابِ الالهيّ أنّ الملائكةَ يجهلون أشياءَ عديدةً، وبعضُهم ينوّرُ أي يعلّمُ البعضَ، كما جاء في المزمور الثّالثِ والعشرين: مَن هو هذا ملكُ المجدِ؛ وفي الاصحاحِ الخامسِ والسّتّين من أشعيا: من هذا جايًا [آتيًا، قادمًا] من أدوم، وثيابُه مصبوغةٌ من بصره؛ وفي الاصحاحِ الثّالثِ من رسالةِ أفسوس: لكي يُظهرَ من قبلِ البيعةِ حكمةَ اللّه الممتلئةَ من التّمييزِ للرّؤساءِ والسّلاطين في السّماء؛ وفي الاصحاحِ الثّاني من رسالةِ قورنثية الأولى: مَن إنسانٌ يعرفُ ما في الانسانِ إلاّ روحُ الانسانِ الذي فيه، وفي الرّابعِ والعشرين من إنجيلِ متّى: فأمّا ذلك اليومُ والسّاعةُ لا يعرفُ أحدٌ ولا ملائكةُ السّموات إلاّ الآبُ وحدَه. وذلك أنّ اللّهَ لا يُري للسّعداءِ سائرَ الأشياءِ

[illegible]

الموجودةِ والممكنةِ، ولكنْ بعضُهم يُريهم أكثرَ من بعضٍ كحسبِ استحقاقِهم. وامّا ناسوتُ السّيّدِ المسيحِ فأجمعَ العلماءُ على القولِ إنّه يعرفُ كافّةَ الأشياءِ الماضيةِ والحاضرةِ والمستقبلة. وكذلك زعمَ البعضُ عن العذراءِ مريمَ والدةِ اللّه. وأمّا كافّةُ القدّيسين فلا يعرفون إلاّ بعضَ الأشياءِ المنسوبةِ إليهم. **وإنْ سألتَ:** ما هي الأشياءُ الذي ينظرونها [ينظرُها] الفائزون بالذّات الالهيّة، **فأجبتُك:** إنّ الفائزين يعاينون **أوّلاً** كافّةَ أقسامِ الايمان، أي جميعَ ما اعتقدوا به اعتقادًا مستقيمًا وهم في العالمِ، كقولِ الرّسولِ في الاصحاحِ الثّالثَ عشرَ من الرّسالةِ الأولى إلى أهلِ قورنثية: فنحن الآنَ ننظرُ بالمرآةِ باللغز، فأمّا حينئذٍ مواجهةً [فمواجهةً]. هذا معناه أنّ الأشياءَ التي نظرناها الآن بعينِ الايمانِ، ننظرْها حينئذٍ نظرةً واضحة، كما جاء في الاصحاحِ الثّالثِ من الرّسالةِ الثّانيةِ إلى أهلِ قورنثية: نحن جميعًا ننظرُ إلى مجدِ الرّبّ بوجوهٍ مسفرةٍ، فنتحوّلُ إلى ذلك الشّبهِ من بهاءٍ إلى بهاء، أعني من بهاءِ الايمانِ إلى بهاءِ المشاهدة. **وثانيًا**، يعاينون تركيبَ العالمِ وترتيبَه وكلَّ أنواعِ الأشياءِ الموجودةِ فيه في الماضي والحاضر والمستقبل، وخواصَّها وماهيّتَها، لكونِ الانسانِ له ميلٌ طبيعيٌّ إلى معرفةِ هذه الأشياء. وفي النّعيمِ ينالون [ينالُ] السّعداءُ جميعَ ما يرغبونه. **وثالثًا**، يعرفون جميعَ الأشياءِ التي تختصُّ بهم، كقولنا: إنْ كان راعيًا يعرفُ ما يختصُّ برعيّته بعد موتِه، وإن كان ملكًا يعرفُ أحوالَ مملكتِه. وكذلك يطّلعون على الطّلباتِ المتوجّهة إليهم. **وإنْ سألتَ:** هل يعرفون هذه الأشياءَ قبل كونِها، **فأجبتُك:** نعم، بما أنّهم يعرفونها بقوّةِ نورِ المجدِ الذي به يعاينون اللّهَ. **وإنْ سألتَ:** هل يعرفون هذه الأشياءَ بذاتِها أم بالذّاتِ الالهيّة، **فأجبتك:** إنّهم يعرفونها بذاتِها وبالذّاتِ الالهيّة معًا كما مرّ. **وإنْ سألتَ:** هلِ الأشياءُ التي ينظرونها [ينظُرُها] السّعداءُ تُنظر كلُّها معًا أم متواترًا واحدةً بعد أخرى، **فأجبتك:** إنّها تُنظرُ معًا، لكونِها تُنظرُ بشَبَهٍ واحدٍ، أي بالذّاتِ الالهيّة. **وإنْ سألتَ:** هل السّعداءُ يعرفون بوحيٍ خصوصيٍّ أشياءَ ما لا يعرفونها بمعاينةِ اللّه، **فأجبتك:** نعم، لكونِ بعضِ الأشياءِ يستمدّونها [يستمدُّها] الملائكةُ السّفليّون من العلويّينن، والعلويّون من اللّهِ، ما لم يعرفوها سابقًا مع أنّهم يَرون اللاهوتَ أبدًا دائمًا. وهذه الأشياءُ هي ما لا تختصُّ بأحوالِهم.

اعتراضٌ قال: إنّ السّعداءَ يعرفون كافّةَ الأشياءِ الممكنةِ والموجودةِ ولا يجهلون شيئًا، لكونهم يَرون معرفةَ اللّهِ الذي يعرفُ بها كافّةَ الأشياء، بما أنّ هذه المعرفةَ لا تتميّزُ عن اللاهوت. **جواب:** معرفةُ اللّهِ

[illegible]

للأشياءِ هي من الأوصافِ الممكنة، وبالالتزامِ: يمكنُ أن تُعايَنَ ذاتُ المعرفةِ من غيرِ أن تُعايَنَ الأشياءُ التي تُضافُ إليها، كما يمكنُ أن نرى زيدًا من غيرِ أن نرى عبدَه وإنْ كان زيد مضافًا إلى عبدِه. **وإنْ قلتَ:** إنّ كافّةَ الأشياءَ هي حاضرةٌ لمعرفةِ اللّه، والسّعداءَ يَرون معرفةَ اللّهِ إذ يَرون اللّهَ، **فأجبتُك:** إنّ الأشياءَ هي حاضرةٌ بالمعرفةِ بالنّسبةِ إلى اللّهِ وليس بالنّسبةِ إلى السّعداءِ، كما أنّ إضافةَ زيد إلى عبدِه هي معروفةٌ من زيد وليس من مَن يعاينُه. **وقال** العلماءُ: إنّ الفائزين يعرفون مبهمًا أنّ اللّهَ يعرفُ أشياءَ كثيرةً ما لا يعرفونها، وأنّه يقدرُ على عملِ أشياءَ عديدةٍ ما لا يرونَها، ولا يعرفون ذلك مصرّحًا أي لا يعرفوا [يعرفون] ماهيّةَ هذه الأشياءِ ولا عينيّتَها.

المقالةُ الثّامنةُ والعشرون
في الأسماءِ الالهيّةِ

الفصلُ الأوّلُ
في ماهيّةِ الأسماءِ الالهيّة

الأسماءُ الالهيّةُ هي ما نطلقُها على اللّهِ بالدّلالةِ على ذاتِه وأوصافِه، **كقولِنا:** إنّه إلهٌ حكيمٌ صالحٌ خالقٌ وما أشبهَ.

وقال البعضُ: لا يمكنُ أنّنا نطلقُ عليه تعالى شيئًا من الأسماء. **ونفيُ ذلك** أنّ اللّهَ يُسمّى بأسماءَ عديدةٍ في الكتابِ الالهيّ، كما هو مذكورٌ في الاصحاحِ الثّالثِ من سفرِ الخروجِ [illegible] أنا هو الذي هو، هذا اسمي إلى الدّهر؛ وفي الاصحاحِ السّادسِ: أنا الرّبُّ الذي ظهرتُ لابراهيمَ واسحقَ ويعقوبَ بالشداي، واسمي أدوناي لم أعلنه لهم؛ وفي الاصحاحِ الخامسَ عشرَ: الرّبُّ كمثلِ الرّجلِ المقاتلِ **يهوه**، الضّابطُ الكلَّ اسمُه؛ وفي الرّابعِ والثّلاثين: الرّبُّ غيورٌ اسمُه اللّهُ الذي الغيرةُ فيه؛ وفي التّاسعِ من يهوديت: الرّبُّ اسمُه. وفي السّابعِ من إرميا: ربُّ الجنودِ اسمُه. وذلك أنّ الاسمَ يوضعُ للدّلالةِ على الأشياءِ، وجميعُ ما يُعرفُ منّا يمكنُ أنّنا نضعُ له اسمًا، حتّى والذي لا نعرفُه يمكنُ أن نضعَ له اسمَ غيرِ المعروفِ. واللّهُ قد نعرفُه بشيءٍ من المعرفةِ المستفادةِ عن الخلائقِ. إذن، يمكنُ أنّنا نسمّي اللّهَ.

وقال آخرون: **لا يمكنُ أنّنا نسمّي اللّهَ كاملاً، أي لا يمكنُ أنّنا نطلقُ عليه اسمًا دالاًّ على ماهيّتِه دلالةً كاملةً.** وهذا صدقٌ كما هو مكتوبٌ في الاصحاحِ الثّاني والثّلاثين من سفرِ التّكوينِ: لم تسألْ عن اسمي. وفي الثّلاثين من سفرِ الأمثالِ: ما اسمُه وما اسمُ ابنِه، إنْ كنتَ عرفتَ ذلك؛ وفي الثّاني من الرّسالةِ إلى أهلِ فيلبسيوس: أعطاه اسمًا أفضلَ من الأسماءِ كلِّها؛ وفي الأوّلِ من رسالةِ أفسوس: أجلسَه

[illegible]

عن يمينِه في السّمواتِ فوق كلِّ الرّؤساءِ والمسلّطين والجنودِ والأربابِ، وفوق كلِّ اسمٍ يُسمّى ليس في هذا العالمِ فقط بل وفي العالمِ المزمعِ، وذلك أنّنا نسمّي الأشياءَ حسبما نعرفُها. وإذا لا يمكنُ أن نعرفَ اللّهَ كاملاً، فلا نستطيعُ أن نسمّيَه كاملاً. **وقال** العلماءُ: إنّ اللّهَ يُفكَّرُ أكملَ من أن يُلفَظَ، وهو في ذاتِه أكملُ من أن يُفكَّرَ ويُلفظَ. **وقال** آخرون: إذا كان النّعيمُ لم تراه [ترَه] عينٌ ولم تسمعْه أذنٌ ولم يخطرْ على قلبِ بشرٍ، كم بالأوفرِ الباري الذي صنعَه.

الفصلُ الثّاني
في أقسامِ الأسماءِ الالهيّة

الأسماءُ الالهيّةُ تنقسمُ إلى قسمَين: **الأوّلُ** ما تختصُّ باللّه وحدَه، وهي ما لا يمكنُ إطلاقُها على الخلائقِ أصلاً، كقولِنا: اللّهُ وأدوناي ويهوه واليشداي وربٌّ وعلّةٌ أولى وجوهرٌ غيرُ متناهٍ وواجبُ الوجودِ وما أشبهَ، وذلك أنّها لا تختصُّ إلاّ باللّهِ وحدَه إذا اعتبرناها كحسبِ مدلولِها الخاصّ، وإنْ أمكنَ أن تُطلقَ على أشياءَ سوى اللّهِ باستعارةٍ أم بضلالٍ وغلط. هذا معناه أنّ بعضَ النّاسِ يطلقون اللاهوتَ على الخلائقِ ضلالاً منهم كمثلِ الوثنيّين. وبعضُهم يطلقونه على الخلائقِ بطريقِ المجازِ والاستعارةِ، كما سمّى موسى النبيُّ إلهَ فرعون. **والثّاني** أسماءُ مشتركةٌ تُقالُ على اللّهِ وعلى الخلائقِ، كقولِنا: الحكمةُ والقوّةُ والعدلُ وما شاكلَ ذلك. هذا معناه أنّ بعضَ الألفاظِ لا تحوي، بمجرّدِ تأويلِها، لا نقصًا ولا كمالاً غيرَ متناهٍ، فيمكنُ إطلاقُها على اللّه وعلى الخلائقِ معًا: وأمّا على اللّهِ فبما أنّها ناجيةٌ عن النّقصِ، وأمّا الخلائقُ فمن حيثُ أنّها لا تحوي كمالاً غيرَ متناهٍ. **وإنْ سألتَ:** هلِ الألفاظُ المذكورةُ هي متواطئةٌ بالنّسبةِ إلى اللّه والبرايا، **فأجبتُك:** إذا اعتبرناها، حسبَ مطلقِ اللفظِ، فهي متواطئةٌ، لأنّها تُقالُ على اللّهِ والبرايا متساويًا. وأمّا إذا اعتبرناها حسبما يوجدُ مدلولُها في اللّه والبرايا، فهي غيرُ متواطئةٍ، لكونِ مدلولِها يوجدُ في اللّهِ بنوعٍ مختلفٍ عن الخلائقِ، كقولِنا: إنّ الحكمةَ في اللّه بخلافِ ما هي في الانسان.

والأسماءُ المخصوصةُ باللّه هي على أربعةِ أقسامٍ: **القسمُ الأوّلُ** موجبةٌ وسالبةٌ. "فالموجبةُ هي ما تدلُّ على ما هو اللّهُ كالصّلاحِ والحكمة، والسّالبةُ هي ما تدلُّ على ما ليس هو كعدمِ الانتهاءِ والنّجا من الجسم".[١٧] **وقال** العلماءُ: إنّنا نعرفُ عن اللّهِ ما ليس هو أكثرَ من أن نعرفَ عنه ما هو؛ وذلك أنّ الأسماءَ السّالبةَ تنزعُ عن اللّهِ النّقصَ المعروفَ

١٧- تصحيح مضاف في الهامش الأيسر من الصفحة.

[illegible]

[illegible]

منّا، وأمّا الأسماءُ الموجبةُ فتوجبُ له الكمالَ غيرَ المعروفِ منّا. والفرقُ الذي هو بين الأسماءِ الموجبةِ والسّالبةِ، فهو أنّ السّالبةَ، بمجرّدِ تصوّرها، تدلُّ على الأشياءِ الممتازةِ عن اللّهِ، أي تُنزلُ عن اللاهوتِ النّقصاناتِ، وأمّا الموجبةُ فتدلُّ على الجوهرِ الالهيِّ وإنْ كان ناقصًا.

والأسماءُ الموجبةُ قسمان: **الأوّلُ** مطلقةٌ كاللاهوتِ والحكمةِ والقوّة، وهي ما ليس لها إضافةٌ إلى شيءٍ؛ **والثّاني** إضافيّةٌ، وهي ما تُضافُ إلى بعضِ الأشياء، وتنقسمُ إلى قسمَين: **الأوّلُ** إضافيّةٌ حقيقيّةٌ أم ضروريّة، وهي ما تدلُّ على إضافةِ الأقانيمِ الالهيّةِ بعضُها إلى بعضٍ كقولِنا: آبٌ وابنٌ وروحُ القدس؛ **والثّانية** إضافيّةٌ وهميّةٌ أم ممكنةٌ، وهي ما تدلُّ على إضافةِ اللّهِ إلى البرايا كقولِنا: الخالقُ والرّبُّ وما أشبهَ. والأسماءُ المطلقةُ تدلُّ، بمجرّدِ تصوّرِها، على الذّاتِ الالهيّة. والأسماءُ الاضافيّةُ، إنْ كانت ضروريّةً، تدلُّ على الاضافةِ أي الأقنوم، وإنْ كانت ممكنةً تدلُّ على فعلِ الطّبيعةِ الالهيّةِ وإضافتِها نحو البرايا.

والقسمُ الثّاني أسماءٌ مجرّدةٌ ومؤلّفةٌ. فالمجرّدةُ هي ما تدلُّ على الكمالِ، كقولِ: لاهوتٌ وحكمةٌ وقوّةٌ؛ والمؤلّفةُ هي ما تدلُّ على ذي الكمالِ كقولِنا: إلهٌ وحكيمٌ وقويٌّ. وقد نستعملُ الألفاظَ المؤلّفةَ للدلالةِ على أنّه تعالى كاملٌ قائمٌ بذاتِه، لكونِ عندنا الأشياءُ الكاملةُ هي مركّبةٌ. نَستعملُ الألفاظَ المجرّدةَ للدلالةِ على بساطتِه تعالى.

والقسمُ الثّالثُ خصوصيّةٌ ومجازيّةٌ. فالخصوصيّةُ هي ما تُطلقُ عليه تعالى خاصّةً من دونِ استعارةٍ، كقولِنا: إنّه صالحٌ وحكيمٌ؛ والمجازيّةُ هي ما تُطلقُ عليه باستعارةٍ، وهي ما تحوي بمجرّدِ تأويلِها شيئًا من النّقصِ، كقولِنا: إنّه أسدٌ وصخرةٌ وما شاكلَهما.

والقسمُ الرّابعُ أزليّةٌ وزمانيّةٌ. فالأزليّةُ هي ما تُطلَقُ على اللّهِ منذ الأزلِ، وهي الأسماءُ الدّالّةُ على الطّبيعةِ وعلى الأقانيمِ وأوصافِها الضّروريّة، وكذلك الألفاظُ الدّالّةُ على الأفعالِ اللازمةِ، كقولِنا: المعرفةُ والارادة. فهذه الأشياءِ تُطلَقُ على اللّهِ منذ الأزلِ، لأنّه منذ الأزلِ إلهٌ وآبٌ وابنٌ وروحُ القدسِ وحكيمٌ وقادرٌ وعارفٌ سائرَ الأشياءِ ومريدٌ جميعَ ما يريدُه. والزّمانيّةُ هي ما تُطلَقُ على اللّهِ في الزّمانِ، وهي الأسماءُ الدّالّةُ على الأفعالِ المتعدّيةِ، كقولِنا: الخالقُ بالفعلِ والرّبُّ بالفعل، لكونِه تعالى لا

[illegible]

= Ex Libris Monachorum S.ti Antonij Abbatis Congregationis Montis Libani =
= ex dono Auctoris =

يُدعى خالق [خالقًا] إلاّ في الزّمانِ إذ خلقَ العالمَ، ولا يُدعى ربّ [ربًّا] إلاّ في الزّمانِ إذ هو سيّدُ الخلائق. **وقال** البعضُ: إنّ كافّةَ الأسماءِ الالهيّةِ هي عدميّةٌ. هذا معناه أنّه، إذ يُقالُ: إنّ اللّهَ حكيمٌ، لا يدلُّ ذلك على حكمةٍ موجودةٍ فيه، بل يدلُّ على نفيِ الجهل. **وقال** آخرون: إنّ الأسماءَ الالهيّةَ تدلُّ بالتّعليل. هذا معناه أنّ اللّهَ يُدعى حكيمًا لأنّه يمنحُنا الحكمةَ. **ونفيُ ذلك أوّلاً** أنّه يلزمُ العودةُ إلى بعضِ الأسماءِ المقولةِ على اللّه خاصّةً، وإلاّ لكانَ التّكلّمُ بالالهيّاتِ مجازيًّا، وهو محالٌ. **وثانيًا**، كما يُقالُ: إنّ الانسانَ حيٌّ حكيمٌ، هكذا يُقالُ: إنّ اللّهَ حيٌّ حكيمٌ، والأمرُ ظاهرٌ: إنّ الحياةَ والحكمةَ تُطلَقُ على الانسانِ بغيرِ استعارة. **وثالثًا**، لو كانتِ الأسماءُ الموجبةُ عدميّةً لكانتِ الأسماءُ العدميّةُ موجبةً عن ضرورةٍ، لكونِ الحكمةِ، إذ كانت عدمَ الجهلِ، لكانَ عدمُ الجهلِ وَضْعَ الحكمةَ. **ورابعًا**، لو صَدقَ أنّ اللّهَ حكيمٌ بما أنّه يعلُّ فينا الحكمةَ لصدقِ أنّه تعالى جسمٌ بما أنّه علّةُ الأجسامِ، وهذا محالٌ.

كَمُلَ بعونِ اللّه القسمُ الأوّلُ من كتابِ الالهيّات على يد أحقرِ النّاسِ وأرذلِهم يوسف ابن [بن] شمعون المارونيّ في اليوم ٣١ من تشرين ١ سنة ١٧٠٨ م. وقد صنّفته في ٦٦ يوم [يومًا].

والحمدُ للّه

هذا آخرُ ما تكلّمنا في الالهيّات، وهو مقطوفٌ من الكتابِ الالهيّ ومن حدودِ المجامعِ الطّاهرة ومن أقوالِ الآباءِ والعلماءِ المستقيم رأيُهم. والحكمُ فيه وفي سائرِ مصنّفاتي الصّرفيّةِ والمنطقيّةِ والطّبيعيّةِ والالهيّةِ والأدبيّة، فهو راجعٌ إلى البيعةِ المقدّسةِ الرّسوليّةِ الرّومانيّة التي هي أمُّ سائرِ الكنائس. وإنْ وُجد فيه قولٌ ما أو لفظةٌ خلافَ الكتابِ الالهيّ أو رسومِ المجامعِ المقدّسةِ أو التّقليداتِ الكنائسيّة أو تعليمِ العلماءِ المستقيمي المجدِ، فرضاي أن يتقوّمَ لأنّي قابلٌ جميعَ ما يقبلونه وراذلٌ جميعَ ما يرذلونه. وهذا خطٌّ يدي يَشهدُ عليّ. حُرّر في ١ من تشرين ٢ سنة ١٧٠٨م. والحمد للّه أبدًا دائمًا.

يوسف السّمعانيّ

Ex libris monachorum S.ti Antonii Abbatis Congregationis Montis Libani- ex dono Auctoris.

[= من كتب أخويّة رهبان مار أنطونيوس الكبير في جبل لبنان– هِبةٌ من المؤلّف]

Among the resources that Assemani used in his research on the "unity" of God are texts like the Holy Scriptures and books by scholars and teachers, etc... If we measure these resources with respect to the chapters of the book, we would find that most of them are derived from The Bible and few of them are based on the teachings of St. Augustine and St. Aquinas. This leads us to question to what extent Assemani enriched his philosophical and theological research with approaches from European schools of philosophy especially those that were present during the medieval ages and the Age of Illumination. If he derived benefit from it, why didn't he indicate it in detail? Why did he marginalize an essential approach directly related to the science of divinity, which is the main topic of the book?

What justifies this line of questioning is that Assemani in his interrelated, complicated and precise treatment of the topic of divinity does not always conserve the required intellectual balance in bridging all the gaps of the given subject. He deals with some important issues in a few lines, while treating other less important ones at length.

philosophy. It seems that Assemani did not familiarize himself with the existential argument or the ontological existential proof of the existence of God proposed by such prominent figures were Descartes (1596 – 1650) and Leibniz (1646 – 1716). Assemani did not disregard citing Descartes and Leibniz, but he also did not include the existential argument in *The Book of Divinity*. The ontological argument states that "a supremely perfect being" must exist in reality and not only in the mind. If did not exist in reality we would not have been able to imagine it in its perfect state. The mere concept of "a supremely perfect being" is in itself proof of his existence in reality that is in truth and in the mind as well[33]. As for the teleological argument in the evidence for the existence of God, Descartes, Pascal and Le Roy criticized it and Einstein and Max Blanc defended it. Assemani only used the purely religious side of it, as revealed in the texts of the Holy Scripture and the Books of Saints. Furthermore, the moral argument defended by Kant and revived by Louis Laval and René Le Senne is present in the chapters of *The Book of Divinity* but not as a philosophical approach within a methodology of building logical arguments to prove the existence of God.

Assemani considers that absolute divine attributes are divided into necessary attributes and potential attributes. He argues by stating that the necessary attributes are not distinguished from the Divine Essence, while the potential attributes are distinguished from the supreme essence according to its human significance. Here, we face an advanced train of thought expressed in a language drawn from the age of the author. This means that Assemani tried to be a pioneer in his thought but not in his language. Thus, we conclude that the subject of *The Book of Divinity*, and its methodology of treatment and discussion confirms the intellectual depth of the author; but it does not necessarily reflect a literary richness embodied in the author's style nor does it reflect a language as refined as the thought of the author. His language is laden with terms or semantics that exude logical, intellectual and philosophical significance but, on the other hand, it needs a strong linguistical structure based on short clear sentences rather than long, intertwining and complicated ones. But that does not deny the author the clear mindedness he is endowed with and logical reasoning remains one of the constant characteristics of the thought of Assemani.

From the Introduction of Ameen Albert Rihani

An Attempt to Understand *The Book of Divinity*

The dialectical nature of Assemani is evident in *The Book of Divinity* through his manner of tackling the complexities of his research. The book does not only go into the details and particulars, but also undertakes the discussion of their entire meaning, as if by that Assemani was searching for the philosophical dissection of each debatable issue, meeting the argument with a counterargument and discussing the evidence with either recalling it or refuting it or criticizing it. The influence of logic and philosophy is apparent in the method of approach used by the author despite the difficulty of the language, which sometimes tends to more and more ambiguity, be it intentionally or unintentionally.

The influence of philosophy is evident in the thought of Assemani, as in the subject of "cause", which he divides into primary cause, determining cause, efficient cause, material cause and final cause, the contrasting causes...until he reaches the First Determining Cause, God. He discusses every kind separately and highlights the logical paradoxes between the inevitability of existence, existence in essence, potential existence and the hierarchy of creatures, while discussing, comparing and matching evidence and logical arguments.

In the philosophical field, it seems that Assemani has most probably read Aristotle, Aquinas and Augustine, especially since he quotes them and adopts some of their arguments while presenting evidence on the existence of God. Among these evidences is the cosmic evidence or the cosmic argument based on the duality of the potential and the actual, which belongs to the Aristotelian philosophy, and then Thomist

The Book of Divinity

Youssef Chamoun Assemani

First Edition 2003
Notre Dame University Press
LEBANON
ISBN 9953-418-41-1
Book One: Part Two

Ameen Albert Rihani : Supervision and Introduction
George Meghames : Review of the MS's Arabic language
Sami Salameh : Arabic transcription and material description of the MS
Valerie Aoun : English translation of the Introduction
Kenneth Mortimer : Review of the English translation
Nadine Fares : Computer work
Lydia Zghaib : Computer corrections
Daher Meouchy : Layout and final printing

YOUSSEF CHAMOUN ASSEMANI

The Book of Divinity

a manuscript from 1708

Book One: Part Two

Introduction by

Ameen Albert Rihani


Notre Dame University Press, Louaize - LEBANON
Office of Research and Development

The Book of Divinity



The scholar, Youssef Shamoun Assemani, painted by Habeeb Srour - 1897.

The wager of Assemani was a wager on European modernism, which derived its scientific and philosophical laws from a Greek-Latin heritage and cast its analytical lights on the sum total of facts that Europe inherited from the Medieval Ages - including the Arab heritage. Hence, rational intellectualism was born, methodical history was induced, research on all levels immerged and our discoveries in the field of technology made their mark.

Youakim Moubarak

Youssef Chamoun Assemani

The Book of Divinity

a manuscript from 1708

BOOK ONE: PART TWO

Introduction by

AMEEN ALBERT RIHANI



Notre Dame University Press, Louaize-LEBANON
Office of Research and Development